MIRCEA

ELIADE



PATAÑJALI și YOGA

HUMANITAS

PATAÑJALI ȘI YOGA

MIRCEA ELIADE (Bucureşti, 28 februarie 1907 – Chicago, 22 aprilie 1986) a făcut studii de filozofie la Bucureşti, încheiate cu o teză despre filozofia Renaşterii (1928) şi la Calcutta, India (decembrie 1928 – decembrie 1931). Îşi susţine doctoratul în filozofie, la Bucureşti, cu o lucrare asupra gîndirii şi practicilor *yoga* (1933). Între anii 1933 şi 1940, simultan cu o intensă activitate teoretică, beletristică şi publicistică, ţine cursuri de filozofie şi de istoria religiilor la Universitatea din Bucureşti. În timpul războiului, este ataşat cultural al ambasadei României la Londra (1940–1941) şi al legaţiei române de la Lisabona (1941–1945).
Din 1945 se stabileşte la Paris, unde predă istoria religiilor, întîi la École Pratique des Hautes Études (pînă în 1948), apoi la Sorbona. Invitat în S.U.A., după un an de cursuri ţinute ca *Visiting Professor* pentru „Haskell Lectures" (1956–1957), acceptă postul de profesor titular şi de coordonator al Catedrei de istoria religiilor (din 1985 Catedra „Mircea Eliade") a Universităţii din Chicago.

Cronologia operei ştiinţifice şi filozofice (prima ediţie a volumelor):
Solilocvii (1932); *Oceanografie* (1934); *Alchimia asiatică* (1935); *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (1936); *Cosmologie şi alchimie babiloniană* (1937); *Fragmentarium* (1939); *Mitul reintegrării* (1942); *Salazar şi revoluţia în Portugalia* (1942); *Insula lui Euthanasius* (1943); *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (1943); *Os Romenos, Latinos de Oriente* (1943).
Techniques du Yoga (1948); *Traité d'histoire des religions* (1949); *Le Mythe de l'Éternel Retour* (1949); *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (1951); *Images et symboles* (1952); *Le Yoga. Imortalité et liberté* (1954); *Forgerons et alchimistes* (1956); *Das Heilige und das Profane*, 1957 (*Le Sacré et le profane*, 1965); *Mythes, rêves et mystères(1957)*; *Birth and Rebirth*, 1958 (*Naissances mystiques*, 1959); *Méphistophélès et l'Androgyne* (1962); *Patañjali et le Yoga* (1962); *Aspects du mythe* (1963); *From Primitives to Zen* (1967); *The Quest* (1969) (*La Nostalgie des origines*, 1970); *De Zalmoxis à Gengis-Khan* (1970); *Religions australiennes* (1972); *Occultism, Witchcraft and Cultural Fashions* (1976); *Histoire des croyances et des idées religieuses* I-III (1976–1983); *Briser le toit de la maison* (1986).

MIRCEA ELIADE

PATAÑJALI ŞI YOGA

Traducere de
WALTER FOTESCU

HUMANITAS
BUCUREŞTI, 1992

Coperta:
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

MIRCEA ELIADE
PATAÑJALI et le YOGA

ISBN 973-28-0331-2

PREFAȚĂ

Către mijlocul secolului trecut, dr. J. M. Honigberger uimea lumea savantă istorisind povestea yoginului Haridas. La Lahore, în prezența maharajahului Ranjit Sing din Punjab și a curții sale, Haridas a intrat în stare cataleptică și a fost îngropat într-o grădină. Mormîntul a fost păzit cu străşnicie timp de patruzeci de zile. Atunci cînd yoginul a fost deshumat, el era inconştient, rece și rigid. I s-au aplicat prosoape calde pe cap, a fost frecționat, i s-a insuflat aer printr-un fel de respirație artificială și, în cele din urmă, Haridas a revenit la viață.

Nu mai dispunem de mijloacele de a verifica autenticitatea acestei povestiri. O asemenea ispravă nu este totuși imposibilă. Unii yogini sînt capabili să-și reducă respirația într-o asemenea măsură încît să fie îngropați de vii pentru un timp dat. Povestea lui Haridas este însă semnificativă și dintr-un alt motiv: măiestria sa în Yoga nu implica deloc o spiritualitate superioară. Haridas era cunoscut mai curînd ca un om cu o moralitate dubioasă. El a fugit pînă la urmă cu o femeie și s-a refugiat în munți. Acolo a murit și a fost

îngropat aşa cum se cuvine, după obiceiurile ţării (J. M. Honigberger, Thirty Five Years in the East, *Londra, 1852, pp. 126 şi urm.).*

*Pentru Haridas, Yoga pare să fi fost, înainte de orice, o tehnică fachirică. Dar, evident, adevărata practică Yoga nu trebuie confundată cu posedarea puterilor fachirice. Încă Buddha îşi prevenea discipolii împotriva posedării şi afişării unor asemenea puteri: „Tocmai fiindcă văd primejdia în practica puterilor fachirice (*iddhi, *literal: «minune magică»), le detest, am oroare şi-mi este ruşine de ele" (*Dīghanikāya, *I, pp. 212 şi urm.). Cu toate acestea, Buddha însuşi practicase Yoga un timp îndelungat, iar budismul este de neînţeles în lipsa metodelor yogice de concentrare şi meditaţie. Mai mult încă: nu se cunoaşte nici o mişcare spirituală indiană care să nu fie dependentă de una din numeroasele forme de Yoga. Căci Yoga este o dimensiune specifică a spiritului indian. La urma urmei, o parte importantă a istoriei spirituale a Indiei este constituită tocmai din istoria multiplelor forme şi aspecte a ceea ce se numeşte practica yogică.*

Înţelegem aceasta cu uşurinţă dacă ne amintim că, din epoca Upanişadelor, India nu a fost preocupată în mod serios decît de o singură mare problemă: structura condiţiei umane. Cu o rigoare nicăieri egalată, filozofii, contemplativii, asceţii s-au străduit să analizeze diferitele „condiţionări" ale fiinţei umane. Să ne grăbim să adăugăm că n-o fă-

ceau pentru a ajunge la o explicație exactă și coerentă a omului (ca, de exemplu, în Europa secolului al XIX-lea, cînd se credea că omul poate fi explicat prin condiționarea sa ereditară sau socială), ci pentru a ști pînă unde se întindeau zonele condiționate ale ființei omenești și a vedea dacă mai există ceva dincolo de aceste condiționări. *Din acest motiv, cu mult înaintea psihologiei abisale, înțelepții și asceții indieni au fost determinați să exploreze zonele obscure ale inconștientului: ei constataseră că, de fapt, condiționările fiziologice, sociale, culturale, religioase erau relativ ușor de delimitat și, în consecință, de stăpînit; marile obstacole în calea vieții ascetice contemplative proveneau din inactivitatea inconștientului, din* saṃskāra *și* vāsanā, *„impregnații", „reziduuri", „latențe", care constituie ceea ce psihologia abisală desemnează drept conținuturi și structuri ale inconștientului. De altminteri, nu această anticipare pragmatică a unor tehnici psihologice moderne este prețioasă, ci utilizarea ei în vederea „decondiționării" omului. Căci, cunoașterea sistemelor de „condiționare" nu putea fi, pentru India, un scop în sine: importantă era nu cunoașterea lor, ci stăpînirea lor; se lucra asupra conținuturilor inconștientului pentru a le „arde".*

Vom vedea prin ce metode estima Yoga să ajungă la aceste rezultate surprinzătoare. Este însă imposibil să nu se țină seama de una din cele mai mari descoperiri ale Indiei:

cea a conştiinţei-martor, a conştiinţei degajate de structurile ei psihofiziologice şi de condiţionarea lor temporală, conştiinţa „eliberatului", adică a celui care a reuşit să scape de temporalitate şi, prin urmare, cunoaşte adevărata, indicibila libertate. Cucerirea acestei libertăţi absolute constituie scopul tuturor filozofiilor şi al tuturor tehnicilor mistice indiene, dar mai ales prin Yoga, prin una din multiplele forme de Yoga, a crezut India că poate să o asigure.

Este motivul pentru care unii yogini din antichitatea timpurie merită să fie număraţi printre „maeştrii spirituali". Dar cum nu ştim nimic cu privire la viaţa lor şi nu le ştim nici măcar numele, am inclus numele lui Patañjali în titlul acestei mici lucrări. Patañjali nu este mai puţin fabulos decît atîtea alte figuri ale antichităţii hinduse, dar el trece drept autor al primului tratat sistematic despre Yoga.

YOGA LUI PATAÑJALI

Yoga, jungere, jugum

Nu este uşor să definim Yoga. Etimologic, termenul *Yoga* derivă din rădăcina *yuj*, „a lega laolaltă", „a ţine strîns", „a înhăma", „a pune la jug", care determină şi latinescul *jungere, jugum*, englezescul *yoke* etc. Vocabula *Yoga* serveşte în general pentru a caracteriza orice *tehnică de asceză* şi orice *metodă de meditaţie*. Evident, aceste asceze şi meditaţii au fost valorizate diferit de multiplele curente de gîndire şi mişcări mistice indiene. Există o Yoga „clasică", expusă de Patañjali în celebrul său tratat *Yoga-Sūtra* şi de la acest sistem trebuie pornit pentru a înţelege poziţia Yogăi în istoria gîndirii indiene. Dar alături de această Yoga „clasică", există nenumărate forme de Yoga „populare", nesistematice, şi există de asemenea forme de Yoga nebrahmanice (a budiştilor, de exemplu, sau a jainiştilor).

De fapt, însuşi termenul de *Yoga* a permis această mare varietate de semnificaţii: dacă într-adevăr, din punct de vedere etimologic, *yuj* înseamnă „a lega", este totuşi evident că „legătura" la care trebuie să ducă

respectiva acţiune de legare presupune, ca o condiţie prealabilă, ruperea legăturilor care unesc spiritul cu lumea. Altfel spus: eliberarea nu poate avea loc dacă nu ne-am „detaşat" mai întîi de lume, dacă nu am început prin a ne sustrage circuitului cosmic, fără de care nu am ajunge niciodată să ne regăsim, nici să ne stăpînim noi înşine. Chiar şi în accepţiunea sa „mistică", deci în înţelesul său de *unire*, Yoga implică detaşarea prealabilă de materie, emanciparea în raport cu lumea. Accentul se pune pe *efortul* omului („a pune la jug"), pe autodisciplina sa, graţie căreia el poate obţine concentrarea spiritului, înainte chiar de a fi cerut — ca în varietăţile mistice de Yoga — ajutorul divinităţii. „A lega laolaltă", „a ţine strîns", „a pune la jug", toate au ca scop să *unifice* spiritul, să abolească risipirea şi automatismele ce caracterizează conştiinţa profană. Pentru şcolile de Yoga „devoţională" (mistică), această „unificare" nu face evident decît să preceadă adevărata unire, cea a sufletului omenesc cu Dumnezeu.

Ceea ce caracterizează Yoga nu este numai latura sa practică, ci şi structura sa *iniţiatică*. Yoga nu se învaţă de unul singur; este nevoie de îndrumarea unui maestru (*guru*). Yoginul începe prin a abandona lumea profană (familie, societate) şi, călăuzit de maestrul său, se străduieşte să depăşească succesiv comportamentele şi valorile proprii condiţiei umane. El se forţează să

„moară față de această viață" și aici se vede cel mai bine structura inițiatică a Yogăi. Asistăm la o *moarte* urmată de *renașterea* la un alt mod de a fi: cel reprezentat de eliberare, de accesul la un mod de a fi neprofan și greu descriptibil, pe care școlile indiene îl exprimă cu nume diferite: *mokṣa*, *nirvāṇa*, *asamskṛta* etc.

Yoga-Sūtra lui Patañjali

Dintre toate semnificațiile pe care le are cuvîntul *Yoga* în literatura indiană, cea mai bine precizată se raportează la „filozofia" Yoga (*yoga-darśana*), îndeosebi așa cum este ea expusă în tratatul lui Patañjali, *Yoga-Sūtra*, și în comentariile sale. O *darśana* nu este, bineînțeles, un sistem filozofic în sensul occidental al termenului (*darśana* = vedere, viziune, înțelegere, punct de vedere, doctrină etc., de la rădăcina *dṛś* = a vedea, a contempla, a înțelege etc.). Dar este un sistem de afirmații coerente, coextensiv experienței umane, pe care își propune s-o interpreteze în ansamblul ei și avînd ca scop „eliberarea omului de ignoranță". Potrivit terminologiei folosite de dr. J. Filliozat: „Riguros, *darśana* înseamnă *viziune*, însă se traduce de obicei prin *sistem*. Ambele interpretări pot fi justificate. *Darśanele* sînt, într-adevăr, niște *viziuni* asupra diferitelor aspecte ale domeniului filozofic. Ele sînt și

sisteme, în măsura în care constituie grupări coordonate de noţiuni. Sînt în egală măsură şi şcoli, căci, cel mai adesea, cei care le urmează transmit succesiv, de la maestru la discipol, învăţătura tradiţională. Fapt important, autorii care le reprezintă scriu rareori cărţi originale, ei comentează de regulă texte recunoscute ca fundamentale sau comentarii ale acestor texte" (*L'Inde classique*, II, Paris, 1953, p.1).

Yoga este una dintre cele şase *darśane*, unul dintre cele şase „sisteme de filozofie" indiene ortodoxe (ortodox însemnînd în această împrejurare: tolerate de brahmanism, spre deosebire de sistemele eretice, ca, de exemplu, budismul sau jainismul). Iar această Yoga „clasică", aşa cum a fost formulată de Patañjali şi interpretată de comentatorii săi, este şi cea mai cunoscută în Occident. Se cuvine deci să ne începem expunerea cu o enumerare a teoriilor şi practicilor Yoga, aşa cum le-a formulat Patañjali în tratatul său *Yoga-Sūtra*.

Yoga-Sūtra constă din patru capitole, sau cărţi (*pāda*): primul, conţinînd cincizeci şi unu de aforisme (*sūtra*), este „capitolul despre extazul yogic" (*samādhipāda*); al doilea, cuprinzînd cincizeci şi cinci de aforisme, se numeşte *sādhanapāda* („capitol despre înfăptuire"); al treilea, de cincizeci şi cinci de aforisme, se ocupă de „puterile miraculoase" (*vibhūti*). În sfîrşit, al patrulea şi ultimul capitol, *kaivalyapāda* (*kaivalya*= izola-

re), nu are decît treizeci şi patru de aforisme şi reprezintă, probabil, o adăugire tîrzie. „Ceea ce ar putea confirma această ipoteză este aspectul deosebit pe care îl reprezintă ultimul capitol, mai scurt decît celelalte cu aproape jumătate, reluînd probleme deja tratate în cel de-al doilea, sau punînd altele care ar fi fost mai la locul lor în vreunul din primele trei capitole" (J. Filliozat, *op.cit.*, II, p.46).

Cît priveşte pe autorul *Yoga-Sūtrei*, nu se ştie nimic despre el. Nu se ştie nici măcar dacă a trăit în secolul al II-lea î.H. sau în secolul al III-lea ori chiar în al V-lea e.n. Unii comentatori indieni, printre care regele Bhoja (secolul al XI-lea), l-au identificat pe Patañjali, autorul *Yoga-Sūtrei* cu Patañjali gramaticianul, care a trăit în secolul al II-lea sau I î.H. Acesta din urmă este autorul unui „Mare comentariu" (*Mahābhāsya*) la celebrul tratat gramatical al lui Pānini. Identificarea celor doi Patañjali a fost acceptată de Liebich, Garbe şi S. N. Dasgupta şi contestată de Woods, H. Jacobi şi A.B. Keith. Ultimii doi savanţi au decelat în capitolul IV din *Yoga-Sūtra* urme de polemică antibudistă, de unde ar rezulta că epoca Patañjali nu poate fi anterioară secolului al V-lea. Dar Jvala Prasad a arătat că *sūtra* IV, 16 — în care s-ar putea vedea o aluzie la budismul Yogācāra-şilor — nu aparţine textului lui Patañjali. Această *sūtra* nu face decît să reia un fragment din comentariul

lui Vyāsa (secolul al VII-lea), în care el polemizează cu Vijnānavādin-ii. De altminteri, regele Bhoja observase că *sūtra* respectivă era o interpolare a lui Vyāsa, ceea ce l-a determinat să n-o comenteze. Mai mult, Jvala Prasad şi Dasgupta subliniază că nu avem nici un motiv să credem că este vorba de autori atît de tîrzii precum Vasubandhu ori Asanga, chiar dacă cei la care se referă *sūtra* IV, 16 sînt Vijnānavādin-ii. Textul s-ar putea referi la fel de bine la o şcoală mai veche, aşa cum găsim în primele Upanişade.

Oricare ar fi, în definitiv, situaţia, controversele în jurul vîrstei *Yoga-Sūtrei* sînt de mică însemnătate, căci tehnicile de asceză şi meditaţie expuse de Patañjali au cu siguranţă o vechime considerabilă; acestea nu sînt descoperirile sale, nici ale timpului său; ele fuseseră încercate cu multe secole înainte. De altfel, autorii indieni înfăţişează doar rareori un sistem personal; în marea majoritate a cazurilor ei se mulţumesc să formuleze, în limbajul epocii lor, doctrine tradiţionale. Acest lucru se observă încă şi mai limpede în cazul lui Patañjali, al cărui unic scop îl constituie compilarea unui manual practic de tehnici străvechi. Nu este de altminteri exclus ca textul original al *Yoga-Sūtrei* să fi fost remaniat în mai multe rînduri, pentru a-l adapta unor „situaţii filozofice" noi.

Ca şi în celelalte *darśane*, tratatul de bază a fost meditat şi comentat de către numeroşi autori. Prima lucrare pe care o cunoaştem este *Yogabhāsya* de Vyāsa (secolele VI- VII). La rîndul lui, acest comentariu a fost adnotat de Vācaspati Miśra, către 850, în lucrarea sa *Tattvavaiśāradī*. Aceste două texte se numără printre cele mai importante contribuţii la înţelegerea *Yoga-Sūtrei*. Regele Bhoja (începutul secolului al XI-lea) este autorul comentariului *Rājamārtanda*, foarte util pentru lămuririle pe care le aduce cu privire la anumite practici yogice. „Se poate ca în parte din acest text, pe atunci foarte recent, să se fi iniţiat Al-Bīrūni în Yoga lui Patañjali, despre care a şi scris o lucrare în arabă" (J. Filliozat, *op.cit.*). În sfîrşit, Vijñāna Bhikṣu (secolul al XVI-lea) a comentat *Yogabhāsya* lui Vyāsa în tratatul său *Yogavārttika*, remarcabil din toate punctele de vedere. (Despre ediţiile şi traducerile textelor yogice, vezi mai jos p. 206.)

Sāṃkhya şi Yoga

Patañjali însuşi mărturiseşte (*Y.-S.*, I, 1) că el nu face, în definitiv, decît să publice şi să revizuiască tradiţiile doctrinale şi tehnice ale Yogăi. Mediile închise de asceţi şi mistici indieni cunoşteau, într-adevăr, cu mult înaintea lui, practicile yogice. Dintre reţetele tehnice păstrate de tradiţie, Patañjali le-a

reținut pe acelea pe care o tradiție seculară le verificase îndeajuns. În ceea ce privește cadrele teoretice și baza metafizică pe care Patañjali le-a conferit acestor practici, aportul său personal este minim. El nu face decît să reia, în liniile sale mari, filozofia Sāṃkhya, pe care o subordonează unui teism destul de superficial. Sistemele filozofice Yoga și Sāṃkhya se aseamănă într-o asemenea măsură încît majoritatea afirmațiilor unuia sînt valabile și pentru celălalt. Deosebirile esențiale dintre ele sînt puține la număr: 1) în timp ce Sāṃkhya este ateistă, Yoga este teistă, deoarece postulează existența unui Zeu suprem (*Iśvara*); 2) pe cînd, după Sāṃkhya, singura cale de salvare este cea a cunoașterii metafizice, Yoga acordă o importanță considerabilă tehnicilor de meditație. Într-un cuvînt, efortul propriu-zis al lui Patañjali s-a îndreptat mai ales asupra coordonării materialului filozofic — împrumutat de la Sāṃkhya — în jurul rețetelor tehnice ale concentrării, meditației și extazului. Grație lui Patañjali, Yoga, dintr-o tradiție „mistică", așa cum era, a devenit un „sistem de filozofie".

Tradiția indiană consideră Sāṃkhya ca pe cea mai veche *darśana*. Sensul termenului *Sāṃkhya* pare să fi fost „discriminare", scopul principal al acestei filozofii fiind disocierea spiritului (*puruṣa*) de materie (*prakṛti*). Cel mai vechi text este *Sāṃkhya-Kārikā* al lui Iśvara Kṛṣṇa; data nu este încă

definitiv stabilită, dar ea nu poate fi în nici un caz posterioară secolului al V-lea d.H. Printre comentariile lui *Sāṃkhya-Kārikā*, cel mai util este *Sāṃkhya-tattva-kaumudī* de Vācaspati Miśra (secolul al IX-lea). Un alt text important este *Sāṃkhya-pravacana-Sūtra* (probabil secolul al XVI-lea) cu comentariile lui Anirudha (secolul al XV-lea) şi Vijñāna Bhikṣu (secolul al XVI-lea).

Nu trebuie desigur exagerată însemnătatea cronologiei textelor Sāṃkhya. În general, orice tratat filozofic indian cuprinde concepţii anterioare datei redactării sale, şi adesea foarte vechi. Dacă într-un text filozofic întîlnim o interpretare nouă, aceasta nu înseamnă că ea nu a fost luată în considerare mai dinainte. Ceea ce pare „nou" în *Sāṃkhya-Sūtra* poate avea, adesea, o vechime incontestabilă. S-a acordat o prea mare importanţă aluziilor şi polemicilor care se pot eventual decela în aceste texte filozofice. Referirile respective pot foarte bine să aibă drept obiect opinii cu mult mai vechi decît cele la care păreau a face aluzie. Dacă reuşim uneori să fixăm data aproximativă a redactării unui text, este cu mult mai dificil de stabilit cronologia ideilor filozofice înseşi. La fel ca Yoga, Sāṃkhya a avut şi ea o preistorie. Foarte probabil că originea sistemului trebuie căutată în analiza elementelor constitutive ale experienţei umane, în vederea distingerii acelor care, la moarte, îl părăsesc pe om şi a celor care sînt „nemuritoare", în

sensul că însoţesc sufletul în destinul său dincolo de mormînt. O asemenea analiză se găseşte deja în *Śatapatha-Brāhmaṇa* (X, 1, 3, 4), care divide sufletul omenesc în trei părţi „nemuritoare" şi în trei muritoare. Altfel spus, „originile" Sāṃkhyei sînt legate de o problemă de natură mistică şi anume: *ceea ce subzistă din om după moarte*, ceea ce constituie adevăratul său Sine, elementul nemuritor al fiinţei omeneşti.

„Neştiinţa creatoare"

Pentru Sāṃkhya şi Yoga lumea este *reală* (şi nu iluzorie, cum este, de exemplu, pentru Vedānta). Cu toate acestea, dacă lumea *există* şi *durează*, faptul se datorează „ignoranţei" spiritului: nenumăratele forme ale Cosmosului, precum şi procesele lor de manifestare şi dezvoltare nu există decît în măsura în care spiritul, Sinele (*puruṣa*) se ignoră şi, ca urmare a acestei ignoranţe de ordin metafizic, suferă şi este aservit. În chiar clipa cînd ultimul Sine îşi va fi găsit libertatea, creaţia în întregul ei se va resorbi în substanţa primordială.

Motivul deprecierii Vieţii şi a Cosmosului îl putem găsi în afirmaţia fundamentală (mai mult sau mai puţin explicit formulată) conform căreia Cosmosul există şi durează graţie neştiinţei omului; depreciere pe care nici una din marile construcţii ale gîndirii

indiene postvedice nu încearcă s-o disimuleze. Începînd cu epoca Upanişadelor, India respinge lumea *aşa cum este* şi devalorizează viaţa aşa cum se dezvăluie ea ochilor înţeleptului: efemeră, dureroasă, iluzorie. O asemenea concepţie nu duce nici la nihilism, nici la pesimism. Se respinge *această* lume şi se depreciază *această* viaţă, fiindcă se ştie că există *altceva*, dincolo de devenire, de temporalitate, de suferinţă. În termeni religioşi, aproape că s-ar putea spune că India respinge Cosmosul şi viaţa *profană*, deoarece este însetată de o lume şi un mod de a fi *sacre*.

Textele indiene repetă pînă la saţietate teza potrivit căreia cauza „sclaviei" sufletului şi, în consecinţă, sursa suferinţelor fără de sfîrşit rezidă în *solidaritatea omului cu Cosmosul*, în participarea sa, activă sau pasivă, directă sau indirectă, la Natură.Traducem: solidaritatea cu o lume *de-sacralizată*, participarea la o Natură *profană*. *Neti! neti!* strigă înţeleptul din Upanişade: „Nu! nu: tu nu eşti *acesta*, tu nu eşti nici *acela!*" Cu alte cuvinte: tu nu aparţii Cosmosului decăzut, *aşa cum îl vezi acum*, tu nu eşti antrenat cu necesitate în *această* Creaţie; cu necesitate înseamnă în virtutea legii proprii a fiinţei tale. Căci *Fiinţa* nu poate întreţine nici un fel de relaţii cu *ne-fiinţa*; or, Natura nu posedă o veritabilă realitate ontologică: ea este, într-adevăr, devenire universală. Orice formă cosmică, oricît de complexă şi de ma-

iestuoasă ar fi ea, sfîrşeşte prin a se dezagrega. Universul însuşi se resoarbe periodic, prin nişte „mari disoluţii" (*mahāpralayā*), în matricea primordială (*prakṛti*). Iar tot ceea ce devine, se transformă, moare, dispare — nu ţine de sfera fiinţei; traducem încă o dată: nu este, deci, *sacru*. Dacă solidaritatea cu Cosmosul este consecinţa unei desacralizări progresive a existenţei omeneşti şi, prin urmare, cădere în ignoranţă şi durere — calea către libertate conduce în mod necesar la o *desolidarizare* de Cosmos şi de viaţa profană. (În anumite forme de Yoga tantrică, această desolidarizare este urmată de un efort desperat de *re-sacralizare* a existenţei.)

Şi totuşi, Cosmosul, Viaţa au o funcţie ambivalentă. Pe de o parte, ele îl proiectează pe om în suferinţă şi, graţie *karmei*, îl integrează ciclului infinit al transmigraţiilor; pe de altă parte, îl ajută, indirect, să caute şi să găsească „mîntuirea" sufletului, autonomia, libertatea absolută (*mokṣa, mukti*). Cu cît omul suferă mai mult, aşadar cu cît este mai solidar cu Cosmosul, cu atît creşte în el dorinţa eliberării, cu atît îl frămîntă mai mult setea de mîntuire. Iluziile şi formele cosmice se pun deci — şi aceasta graţie suferinţei pe care o alimentează fără încetare neobosita lor devenire — în slujba omului, al cărui scop suprem este eliberarea, mîntuirea. „De la Brahman şi pînă la firul de iarbă, Creaţia (*ṣrsti*) este spre binele sufle-

tului, pînă ce el ajunge la cunoaşterea supremă" (S.-S., III, 47). Cunoaşterea supremă, adică eliberarea nu doar de ignoranţă, dar şi, aceasta chiar în primul rînd, de durere, de suferinţă.

Durerea universală

„Pentru înţelept totul este suferinţă", scrie Patañjali (*Y.-S.*, II, 15). Dar Patañjali nu este nici primul şi nici ultimul care să constate suferinţa universală. Cu mult timp înaintea lui, Buddha declarase: „Totul este durere, totul este efemer". Acesta este un laitmotiv al întregii speculaţii indiene postupanişadice. Tehnicile soteriologice, precum şi doctrinele metafizice îşi găsesc raţiunea de a fi în această suferinţă universală; căci ele n-au valoare decît în măsura în care îl eliberează pe om de „durere". Experienţa umană, de orice natură ar fi ea, dă naştere la suferinţă. „Trupul este durere fiindcă este lăcaşul durerii; simţurile, obiectele, percepţiile sînt suferinţă, fiindcă duc la suferinţă; plăcerea însăşi este suferinţă, fiindcă este urmată de suferinţă" (Anirudha, comentînd *Y.-S.*, II, 1). Iar Iśvara Kṛṣṇa, autorul celui mai vechi tratat Sāṃkhya, afirmă că la baza acestei filozofii se află dorinţa omului de a se sustrage torturii celor trei suferinţe: a mizeriei cereşti (provocate de către zei), a mizeriei pămîn-

teşti (provocate de natură) şi a mizeriei interioare sau organice (*S.-K.*, 1).

Şi totuşi această durere universală nu duce la o „filozofie pesimistă". Nici o filozofie şi nici o gnoză indiană nu eşuează în disperare. Revelaţia „durerii" ca lege a existenţei poate, dimpotrivă, să fie considerată drept o *conditio sine qua non* a eliberării; suferinţa universală are aşadar, în mod intrinsec, o valoare pozitivă, stimulatoare. Ea le reaminteşte fără încetare înţeleptului şi ascetului că le rămîne un singur mijloc de a ajunge la libertate şi beatitudine: să se retragă din lume, să se detaşeze de bunuri şi ambiţii, să se izoleze total. De altminteri, omul nu este singurul care suferă; durerea este o necesitate cosmică, o modalitate ontologică la care este sortită orice „formă" care se manifestă ca atare. Că eşti zeu sau minusculă insectă, simplul fapt de a exista în timp, de a avea o durată implică durerea. Spre deosebire de zei şi de celelalte fiinţe vii, omul are posibilitatea să-şi depăşească efectiv condiţia şi să abolească astfel suferinţa. Certitudinea că există un mijloc de a pune capăt durerii — certitudine comună tuturor filozofiilor şi misticilor indiene — nu poate conduce la „disperare", nici la „pesimism". E adevărat că suferinţa este universală; dar dacă ştim cum să procedăm pentru a ne elibera, ea nu este definitivă. Într-adevăr, deşi condiţia umană este sortită pe veci durerii — determinată fiind, ca orice con-

diţie, de *karman* —, fiecare individ care împărtăşeşte această condiţie o poate depăşi, căci oricine poate anula forţele karmice care o dirijează. (Să reamintim semnificaţiile termenului *karman:* lucrare, acţiune; destin — consecinţă ineluctabilă a faptelor săvîrşite într-o existenţă anterioară — produs, efect etc.)

A se „elibera" de suferinţă, acesta este scopul tuturor filozofiilor şi al tuturor misticilor indiene. Că această eliberare se obţine direct prin „cunoaştere", urmînd învăţătura, de exemplu, a Vedāntei şi a Sāṃkhyei — sau cu ajutorul tehnicilor — aşa cum o cred, împreună cu Yoga, majoritatea şcolilor budiste — fapt este că nici o ştiinţă nu are valoare dacă nu urmăreşte „mîntuirea" omului. „În afară de aceasta, nimic nu merită să fie cunoscut", se spune în *Śvetāśvatara Upaniṣad* (I, 12). Iar Bhoja, comentînd un text din *Yoga-Sūtra* (IV, 22), afirmă că ştiinţa care nu are drept obiect eliberarea este lipsită de orice valoare. Vācaspati Miśra îşi începe astfel comentariul la tratatul lui Iśvara Kṛṣṇa: „În această lume, auditoriul nu-i dă ascultare decît acelui predicator care expune fapte a căror cunoaştere este necesară şi dorită. Celor ce expun doctrine pe care nimeni nu le doreşte nu li se dă atenţie, ca şi cum ar fi vorba de nebuni sau de oameni de rînd, buni pentru treburile lor practice, dar ignoranţi într-ale ştiinţelor şi artelor" (*Tattva-Kaumudī*, p.1, ed. G. Jha,

Bombay, 1896). Acelaşi autor, în comentariul său la *Vedāntasūtra-bhāsya*, precizează care este cunoaşterea necesară: „Nici o persoană lucidă nu doreşte să cunoască ceea ce este lipsit de orice certitudine sau nu are nici o utilitate... sau nici o însemnătate" (*Bhāmatī*, ed. Jivānanda-vidyasāgara-Bhattachāryya, pp.1—2, Calcutta).

Funcţia soteriologică a cunoaşterii

În India, cunoaşterea metafizică are întotdeauna un scop soteriologic. De aceea, apreciată şi căutată este doar cunoaşterea metafizică (*vidyā, jñāna, prajñā*) deci cunoaşterea realităţilor ultime; căci numai ea poate aduce eliberarea. Într-adevăr, prin „cunoaştere" omul se „trezeşte", degajîndu-se de iluziile lumii fenomenelor. „Prin cunoaştere" vrea să însemne: prin practica retragerii — ceea ce va avea efectul de a-l face să-şi regăsească propriul său centru, de a coincide cu „adevăratul său spirit" (*puruṣa, ātman*). Cunoaşterea se transformă astfel în meditaţie, iar metafizica devine soteriologie.

Importanţa considerabilă pe care toate metafizicile indiene, inclusiv această tehnică a ascezei şi această metodă de contemplaţie care este Yoga, o acordă „cunoaşterii" se explică lesne dacă ţinem seama de cauzele suferinţei umane. Mizeria vieţii omeneşti nu se datorează unei pedepse divine,

nici vreunui păcat originar, ci *ignoranţei*. Şi nu oricărei ignoranţe, ci doar aceleia asupra adevăratei naturi a *spiritului*, ignoranţa care ne face să confundăm spiritul cu experienţa psihomentală şi să atribuim „calităţi" şi predicate principiului etern şi autonom care este spiritul; pe scurt, o ignoranţă de ordin metafizic. Este firesc prin urmare ca ea să fie suprimată de către o cunoaştere metafizică. Această cunoaştere de ordin metafizic îl conduce pe discipol pînă în pragul iluminării, aşadar pînă la veritabilul „sine". Iar cunoaşterea de sine — nu în sensul profan, ci în acela ascetic şi spiritual al expresiei — este scopul urmărit de o bună parte a speculaţiilor indiene, deşi fiecare dintre ele indică o altă cale pentru atingerea lui.

Pentru Sāṃkhya şi Yoga problema este clară. Suferinţa avînd ca sursă ignoranţa „spiritului" — aşadar confuzia dintre „spirit" şi stările psihomentale —, eliberarea nu se va dobîndi decît prin suprimarea acestei confuzii. Deosebirile care separă, în această privinţă, Sāṃkhya de Yoga sînt nesemnificative. Diferă doar metoda; Sāṃkhya caută să obţină eliberarea exclusiv prin gnoză, în timp ce pentru Yoga sînt indispensabile o *asceză* şi o *tehnică de meditaţie*. În ambele *darśane* suferinţa umană îşi are rădăcinile într-o iluzie; omul crede, într-adevăr, că viaţa sa psihomentală — activitatea simţurilor, sentimentele, gîndurile şi voliţiunile — este identică cu Spiritul, cu Sinele. El con-

fundă astfel două realități complet autonome și opuse, între care nu există nici o conexiune reală, ci numai relații iluzorii, căci experiența psihomentală nu aparține Spiritului, ea aparține Naturii (*prakṛti*); stările de conștiință sînt produsele rafinate ale aceleiași substanțe care stă la baza lumii fizice și a lumii vii. Între stările psihice și obiectele neînsuflețite sau făpturile vii nu există decît diferențe de grad. Dar între stările psihice și Spirit există o diferență de ordin ontologic; ele aparțin celor două moduri distincte ale ființei. „Eliberarea" survine atunci cînd s-a înțeles acest adevăr și cînd spiritul își recapătă libertatea inițială.

Astfel, după Sāṃkhya, cel care vrea să obțină eliberarea trebuie să înceapă prin a cunoaște temeinic esența și formele Naturii (*prakṛti*) și legile care-i determină evoluția. Yoga, la rîndul său, acceptă această analiză a Substanței, însă nu conferă valoare decît practicii contemplative, singura capabilă să dovedească experimental autonomia și atotputernicia spiritului. Se cuvine deci, înainte de a expune metodele și tehnicile Yoga, să vedem cum concepe *darśana* Sāṃkhya Substanța și Spiritul, precum și cauza falsei lor solidarități; să vedem, în sfîrșit, în ce constă calea gnostică preconizată de această „filozofie". Este de asemenea necesar să determinăm în ce măsură doctrinele Sāṃkhya și Yoga coincid și să distingem, în afirmațiile teoretice ale celei de-a doua *dar-*

śane, pe acelea care pornesc de la experiențe „mistice", absente în Sāṃkhya.

„Sinele"

Spiritul („sufletul") — în calitatea sa de principiu transcendent şi autonom — este acceptat de toate filozofiile indiene, cu excepția budiştilor şi a materialiştilor. Dar diversele *darśane* încearcă să-i dovedească existența şi să-i explice esența pe căi cu totul diferite. Pentru şcoala Nyāya, sufletul-spirit este o entitate fără calități, absolută, inconştientă. Vedānta, dimpotrivă, defineşte pe *ātman* ca fiind *saccidānanda* (*saṭ* = ființa; *cit* = conştiință; *ānanḍa* = beatitudine) şi consideră spiritul ca o realitate unică, universală şi eternă, angajată dramatic în iluzia temporală a Creației (*māyā*). Sāṃkhya şi Yoga îi refuză spiritului (*puruṣa*) orice atribut şi orice relație; potrivit acestor două *darśane*, în legătură cu *puruṣa* nu se poate afirma decît că *este* şi *cunoaşte* (este vorba, bineînțeles, de cunoaşterea metafizică rezultînd din contemplarea propriului său mod de a fi).

La fel ca şi *ātman* din Upanişade, *puruṣa* este inexprimabil. „Atributele" sale sînt negative. „Spiritul este cel care se vede (*sākṣin* = martor), el este izolat (*kaivalyam*), indiferent, simplu spectator inactiv", scrie Iśvara Kṛṣṇa (*S.-K.*, 19), iar Gaudapada, în

comentariul său, insistă asupra pasivităţii eterne a lui *puruşa*. Autonomia şi impasibilitatea spiritului sînt epitete tradiţionale. Fiind ireductibil, lipsit de calităţi, *puruşa* nu posedă „inteligenţă" (*S.-S.*, I, 146), căci nu are dorinţe. Dorinţele nu sînt eterne, deci ele nu aparţin spiritului. Spiritul este veşnic liber (*S.-S.*, I, 162), „stările de conştiinţă", fluxul vieţii psihomentale fiindu-i străine. Dacă *puruşa* ne apare totuşi ca „agent" (*kartṛ*), faptul se datorează atît iluziei omeneşti, cît şi unei apropieri *sui generis* numită *yogyatā* care desemnează un fel de armonie prestabilită între aceste două realităţi fundamental deosebite care sînt sinele (*puruşa*) şi inteligenţa (*buddhi*), ultima nefiind, aşa cum vom vedea mai tîrziu, decît un „produs mai rafinat" al substanţei primordiale.

Aceeaşi poziţie la Patañjali: în *Yoga-Sūtra*, II, 5, el reaminteşte că ignoranţa constă în a considera ceea ce este efemer, impur, dureros şi nonspirit ca fiind etern, pur, beatitudine şi spirit. Vyāsa (*ad Y.-S.*, II, 18) precizează o dată mai mult că percepţia, memoria, raţionamentul etc. aparţin de fapt inteligenţei (*buddhi*) şi doar prin efectul unei iluzii aceste facultăţi mentale îi sînt atribuite lui *puruşa*.

Or, o atare concepţie despre *puruşa* ridică dintr-o dată dificultăţi. Dacă, într-adevăr, spiritul este veşnic, pur, impasibil, autonom şi ireductibil, cum poate el accepta să se lase însoţit de experienţa psihomen-

tală? Şi cum este cu putinţă o asemenea relaţie? Vom examina cu mai mult folos soluţia propusă de Sāṃkhya şi Yoga acestei probleme după ce vom cunoaşte mai bine raporturile care se statornicesc între Sine şi Natură. Vom vedea atunci că efortul celor două *darśane* se concentrează cu precădere asupra problemei adevăratei naturi a straniului „raport" care leagă *puruṣa* de *prakṛti*. Dar nici *originea*, nici *cauza* acestei situaţii paradoxale nu au făcut în Sāṃkhya-Yoga obiectul unei dezbateri veritabile. De ce a acceptat, de fapt, Sinele să se lase antrenat pe o orbită străină, cea a Vieţii în primul rînd — şi să dea astfel naştere omului ca atare, omul concret, istoric, sortit tuturor dramelor, confruntat cu toate suferinţele? *Cînd* şi cu ce ocazie a început această tragedie a existenţei omului, dacă este adevărat că modalitatea ontologică a spiritului este, aşa cum am văzut deja, exact opusul condiţiei umane, Sinele fiind etern, liber şi pasiv?

Cauza şi *originea* asocierii spiritului cu experienţa sînt două aspecte ale unei probleme pe care Sāṃkhya şi Yoga o consideră insolubilă, deoarece depăşeşte capacitatea actuală a înţelegerii omeneşti. Într-adevăr, omul cunoaşte şi înţelege prin mijlocirea a ceea ce Sāṃkhya-Yoga numeşte „intelect", *buddhi*. Dar acest „intelect" nu este el însuşi decît un produs — extrem de rafinat, ce-i drept — al substanţei primordiale (*prakṛti*). Fiind un produs al Naturii, un „fe-

nomen", *buddhi* nu poate întreţine relaţii de cunoaştere decît cu alte fenomene (care fac parte, ca şi el, din seria infinită de creaţii ale substanţei primordiale); în nici un caz el nu va putea cunoaşte Sinele, căci nu este capabil să întreţină nici un fel de legături cu o realitate transcendentală. Doar un instrument de cunoaştere altul decît *buddhi* şi care să nu implice deloc materia ar putea ajunge la înţelegerea cauzei, precum şi a originii paradoxalei asocieri a Sinelui cu Viaţa (deci cu „materia"). Or, în actuala condiţie umană, o asemenea cunoaştere este cu neputinţă. Ea i se dezvăluie numai aceluia care a depăşit condiţia umană; „intelectului" nu-i revine nici un rol în această revelaţie, care este mai curînd cunoaşterea de sine, a Sinelui însuşi.

Sāṃkhya ştie că motivul „aservirii", adică al condiţiei umane, al suferinţei, este ignoranţa metafizică, ignoranţă care, în virtutea legii karmice, se transmite de la o existenţă la alta; dar momentul istoric în care şi-a făcut ea apariţia nu poate fi stabilit, la fel cum este cu neputinţă de fixat data Creaţiei. Legătura dintre Sine şi Viaţă, precum şi „aservirea" care decurge de aici (pentru Sine) nu au istorie, ele se află dincolo de timp, sînt veşnice. A dori să dai un răspuns acestor probleme nu este doar un lucru zadarnic, este o naivitate. Sînt probleme rău puse şi, după un vechi obicei brahmanic, respectat în mai multe rînduri de Buddha

însuşi, la o problemă rău pusă se răspunde prin tăcere. Singura certitudine posibilă cu privire la acest subiect este că omul se găseşte în această condiţie încă din cele mai îndepărtate timpuri, iar scopul cunoaşterii nu este căutarea zadarnică a cauzelor prime şi a originilor istorice ale acestei condiţii, ci eliberarea.

Substanţa şi structurile

Patañjali se referă în trecere la *prakṛti* (*Y.-S.*, 2,3) şi la modalităţile ei, *guṇele* (*Y.-S.*, I, 16; II, 15,19 ; IV, 13,32,34), şi numai pentru a preciza raporturile lor cu viaţa psihomentală şi cu tehnicile eliberării. El presupune cunoscută analiza Substanţei, urmărită în mod laborios de către autorii Sāṃkhya.

Prakṛti este la fel de reală şi de eternă ca şi *puruṣa*, dar spre deosebire de Spirit, ea este dinamică şi creatoare. Deşi perfect omogenă şi inertă, această substanţă primordială posedă, ca să spunem astfel, trei „moduri de a fi", care îi permit să se manifeste în trei chipuri diferite numite *guṇe* : 1) *sattva* (modalitatea luminozităţii şi a inteligenţei); 2) *rajas* (modalitatea energiei motrice şi a activităţii mentale); 3) *tamas* (modalitatea inerţiei statice şi a obscurităţii psihice). Aceste *guṇe* nu trebuie totuşi considerate ca diferite de *prakṛti*, căci ele nu

sînt date niciodată separat; în orice fenomen fizic, biologic sau psihomental toate trei există concomitent, deşi în proporţii inegale (tocmai această inegalitate permite apariţia unui „fenomen", de orice natură ar fi el; dacă nu, echilibrul şi omogenitatea primordiale, graţie cărora *guṇele* se găsesc într-un echilibru perfect, ar persista veşnic). Vedem că *guṇele* au un dublu caracter: obiectiv, pe de o parte, deoarece constituie fenomenele lumii exterioare şi, pe de altă parte, subiectiv, deoarece susţin, alimentează şi condiţionează viaţa psihomentală. (Din acest motiv, *tamas* trebuie tradus atît prin „principiu al inerţiei materiei", sens obiectiv, cît şi prin „obscuritate a conştiinţei, obstacol creat de pasiuni", sens psihofiziologic.)

De îndată ce iese din starea sa iniţială de echilibru perfect (*aliṅga, avyakta*) şi adoptă specificaţii condiţionate de „instinctul său teleologic" (asupra căruia vom reveni), *prakṛti* se prezintă sub forma unei mase energetice numite *mahat* („cea mare"). Antrenată de impulsul evoluţiei (*pariṇāma*, „dezvoltare", procesiune), *prakṛti* trece din starea de *mahat* în cea de *ahaṃkāra*, care înseamnă masă unitară aperceptivă, lipsită încă de experienţă „personală", dar avînd conştiinţa obscură de a fi un ego (de la expresia *ahaṃkāra, ahaṃ* = ego). Pornind de la această masă aperceptivă, procesul evolutiv se desparte în două direcţii opuse, din-

tre care una conduce către lumea fenomenelor obiective, cealaltă către cea a fenomenelor subiective (sensibile şi psihomentale).

Ahaṃkāra are proprietatea de a se transforma calitativ după cum predomină una sau alta dintre cele trei *guṇe*. Atunci cînd în interiorul *ahamkārei* are prioritate *sattva* (modalitatea luminozităţii, a purităţii şi a comprehensiunii), îşi fac apariţia cele cinci simţuri cognitive (*jñānendriya*) şi *manas*, „simţul intern"; acesta din urmă serveşte ca centru de legătură între activitatea perceptivă şi activitatea biomotrice; bază şi receptacul al tuturor impresiilor, el coordonează activităţile biologice şi psihice, în special pe cele ale subconştientului. Cînd, dimpotrivă, echilibrul este dominat de *rajas* (energia motrice care face posibilă orice experienţă fizică sau cognitivă) — se ivesc cele cinci simţuri conative (*karmendriya*). În sfîrşit, atunci cînd domină *tamas* (inerţia materiei, obscuritatea conştiinţei, zăgazul pasiunilor), îşi fac apariţia cele cinci *tanmātra*, cele cinci elemente „subtile" (potenţiale), nucleele genetice ale lumii fizice. Din aceste *tanmātra* derivă, printr-un proces de condensare care tinde să producă structuri din ce în ce mai grosiere, atomii (*paramanu*) şi moleculele (*sthūtabhūtani*, literal: „particule materiale dense") care la rîndul lor dau naştere organismelor vegetale şi animale. Astfel încît, corpul omului, precum şi „stările sale de conştiinţă" şi chiar „inteligenţa"

sa sînt, toate, creaţii ale uneia şi aceleiaşi substanţe.

Vom observa că, după Sāṃkhya şi Yoga, Universul — obiectiv sau subiectiv — nu este decît dezvoltarea unei etape iniţiale a naturii, *ahaṃkāra*, cea în care, pentru prima oară, din masa omogenă şi energetică s-a ivit conştiinţa individualităţii, dintr-o apercepţie iluminată de ego. Printr-un dublu proces de dezvoltare şi de creaţie, *ahaṃkāra* a creat un univers dublu: interior şi exterior, aceste două „lumi" avînd între ele corespondenţe elective. Fiecare simţ corespunde unui atom specific, la fel cum fiecare atom corespunde unei *tanmātra*. Dar toţi aceşti produşi conţin cele trei *guṇe*, deşi în proporţii inegale; fiecare produs este caracterizat prin supremaţia unei *guṇe* sau, în fazele finale ale creaţiei, prin predominarea unei *tanmātra*.

Este important să înţelegem noţiunea de „evoluţie" în Sāṃkhya. *Parināma* semnifică dezvoltarea a ceea ce există, virtualmente, în *mahat*. Nu este deloc o creaţie, nici o depăşire, nici realizarea unor noi specii de existenţă, ci pur şi simplu actualizarea potenţialităţilor existente în *prakṛti* (sub aspectul ei viu, de *mahat*). A compara „evoluţia", în sensul indian, cu evoluţionismul occidental ar însemna să comitem o mare confuzie. Nici o formă nouă, afirmă Sāṃkhya, nu depăşeşte posibilităţile de existenţă care se aflau deja în Univers. De fapt,

pentru Sāṃkhya, nimic nu se creează, în sensul occidental al termenului. Creaţia există din veşnicie şi nu va putea fi niciodată distrusă, însă ea va reveni la aspectul ei iniţial de echilibru absolut (în marea resorbţie finală, *mahāpralāya*).

Iśvara Kṛṣṇa defineşte *ahaṃkāra* prin „cunoaşterea de sine" (*S.-K.*, 24). Această entitate, deşi „materială", nu se manifestă în forme senzoriale, fizice; ea este omogenă, masă energetică şi pură, fără nici o structură. După Sāṃkhya, *ahaṃkāra* ia cunoştinţă de sine şi, prin acest proces, se răsfrînge în seria celor unsprezece principii psihice (*manas* sau simţul intern, care coordonează facultăţile sufletului; cele cinci simţuri cognitive şi cele cinci simţuri conative) — şi în seria puterilor fizice (*tanmātra*).

Este locul să remarcăm aici importanţa capitală pe care Sāṃkhya, ca aproape toate sistemele indiene, o acordă *principiului individuaţiei prin „conştiinţa de sine"*. Observăm că geneza lumii este un act psihic şi că, din această „conştiinţă de sine" (care, bineînţeles, este cu totul diferită de „trezirea" lui *puruṣa*), derivă evoluţia lumii fizice. Fenomenele obiective şi psihofiziologice au o matrice comună; singura deosebire care le separă este *formula guṇelor*, *sattva* predominînd în fenomenele psihice, *rajas* în fenomenele psihofiziologice (pasiuni, activitate a simţurilor etc.), în timp ce fenomenele „materiei" sînt constituite din

produşii tot mai inerţi şi mai denşi ai *tamas*-ului (*tanmātra, anu, bhūtani*).

Sāṃkhya-Yoga oferă şi o interpretare subiectivă a celor trei *guṇe* atunci cînd ia în consideraţie „aspectele" lor psihice. Pentru Patañjali, în momentele în care predomină *sattva*, conştiinţa este calmă, limpede, inteligibilă, virtuoasă; dominată de *rajas*, ea este agitată, nesigură, instabilă; acaparată de *tamas*, este obscură, confuză, pasionată, bestială (vezi *Y.-S.*, II, 15, 19 cu comentariile). Dar, bineînţeles, această valorizare subiectivă şi omenească a celor trei modalităţi cosmice nu contrazice caracterul lor obiectiv — „exterior" şi „interior" nefiind decît expresii verbale.

Cu acest fundament fiziologic, se înţelege de ce Sāṃkhya-Yoga consideră orice experienţă psihică drept un simplu proces „material". Morala se resimte: puritatea, bunătatea nu constituie o calitate a spiritului, ci o „purificare" a „materiei subtile" reprezentate de conştiinţă. *Guṇele* impregnează întregul Univers şi stabilesc o simpatie organică între om şi Cosmos, cele două entităţi fiind pătrunse de aceeaşi durere a existenţei şi amîndouă servind acelaşi Sine absolut, străin de lume şi antrenat de un destin ininteligibil. De fapt, deosebirea dintre Cosmos şi om nu este decît una de grad, nu de esenţă.

Caracterul teleologic al Creaţiei

Graţie *parināmei*, materia a produs o infinitate de forme, din ce în ce mai complexe, din ce în ce mai variate. Sāṃkhya crede că o creaţie atît de vastă, un edificiu de forme şi organisme într-atît de complicat necesită o justificare şi o semnificaţie din afara lui. O *prakṛti* primordială, informă şi veşnică poate avea un sens. Dar lumea, aşa cum o vedem, nu este o substanţă omogenă: ea prezintă, din contra, un număr considerabil de structuri şi de forme distincte. Complexitatea Cosmosului, infinitatea „formelor" sale sînt ridicate de Sāṃkhya la rangul de argumente metafizice. „Creaţia" este, fără îndoială, produsul ignoranţei noastre metafizice; existenţa Universului şi polimorfismul Vieţii se datorează falsei opinii că omul are un sine propriu, faptului că el confundă adevăratul Sine cu stările psihomentale. Dar, aşa cum observam mai înainte, nu putem şti care este originea şi care este cauza acestei false opinii. Ceea ce ştim, ceea ce vedem, este că *prakṛti* are o „evoluţie" dintre cele mai complicate şi că ea nu este simplă, ci „compusă".

Or, bunul-simţ ne învaţă că orice lucru compus există în vederea altuia. Astfel, de exemplu, patul este un ansamblu alcătuit din mai multe părţi, dar această colaborare provizorie între părţi nu este de sine stătătoare, ea se află în slujba omului (*S.–K.*,17,

cu comentariile, Vācaspati Miśra, 120; *S.–S.*, I, 140–144, cu comentariile lui Aniruddha şi Vijñāna Bhikṣu). Sāṃkhya pune astfel în lumină *caracterul teleologic al Creaţiei*; dacă, într-adevăr, Creaţia nu ar avea misiunea de a servi spiritul, ea ar fi absurdă, lipsită de sens. Totul în Natură este compus; totul trebuie deci să aibă un „administrator" (*adhyakṣah*), cineva care să se poată servi de aceşti compuşi. „Administratorul" nu ar putea fi activitatea mentală, nici stările de conştiinţă (ele însele produşi extrem de complecşi ai lui *prakṛti*). Trebuie prin urmare să existe o entitate care să treacă dincolo de categoriile substanţei (*guṇa*) şi să fie de sine stătătoare (Vācaspati Miśra, 122, la *S.–K.*, 17). Mai mult încă, trebuie să existe un subiect căruia activitatea mentală să-i fie subordonată, către care să se orienteze „plăcerea şi durerea". Căci, adaugă Miśra (123), plăcerea nu ar putea fi resimţită şi specificată de plăcere; şi dacă ar fi resimţită de durere, nu ar mai fi o experienţă agreabilă, ci una dureroasă. Astfel, cele două calităţi (durere şi plăcere) nu pot exista, nu pot fi specificate decît în măsura în care sînt îndreptate spre un unic subiect depăşind experienţa.

Este prima dovadă a existenţei spiritului pe care o descoperă Sāṃkhya: „Cunoaşterea existenţei spiritului prin combinarea în folosul altuia", axiomă deseori repetată în literatura indiană (*S.–S.*, I, 66; Vācaspati

Miśra la *S.–K.*, 17; *Bṛhadaraṇyaka Up.*, II, 4,5) şi pe care Yoga şi-o însuşeşte (cf. *Y.–S.*, IV, 24). Vācaspati adaugă: dacă cineva obiectează că evoluţia şi eterogenitatea substanţei au scopul de a servi altor „compuşi" (cum este cazul, de exemplu, cu scaunul, acest „compus" fiind creat în vederea altui „compus", corpul omenesc), i se poate răspunde că aceşti compuşi trebuie şi ei să existe, la rîndul lor, pentru ca alţi „compuşi" să se folosească de ei: seria interdependenţelor ne-ar conduce în mod fatal la un *regressus ad infinitum*. „Şi deoarece putem evita acest *regressus*, continuă Vācaspati, postulînd existenţa unui Principiu raţional, nu are evident nici un sens să multiplicăm inutil seria relaţiilor dintre compuşi" (*Tattva-Kaumudī*, 121). Conform acestui postulat, spiritul, Sinele este un principiu simplu şi ireductibil, autonom, static, neproductiv, neimplicat în activitatea mentală sau senzorială etc.

Cu toate că Sinele (*puruṣa*) este umbrit de iluziile şi confuziile Creaţiei cosmice, *prakṛti* este dinamizată de acest „instinct teleologic" îndreptat în întregime către „eliberarea" lui *puruṣa*. Să ne amintim că, „de la Brahman şi pînă la ultimul fir de iarbă, Creaţia este în folosul spiritului, pînă cînd el ajunge la cunoaşterea supremă" (*S.–S.*, III, 47).

Relația Spirit – Natură

Dacă filozofia Sāṃkhya–Yoga nu explică nici motivul, nici originea ciudatei asocieri care s-a stabilit între spirit şi experiență, ea încearcă totuşi să explice natura asocierii lor, să definească trăsăturile relațiilor lor mutuale. Nu este vorba de relații *reale* în sensul propriu al cuvîntului, aşa cum există, de exemplu, între obiectele exterioare şi percepții. Relațiile reale implică, într-adevăr, schimbarea şi pluralitatea; or, aici avem nişte modalități esențial opuse naturii spiritului.

„Stările de conştiință" nu sînt decît produşii lui *prakṛti* şi nu pot întreține nici un fel de raporturi cu spiritul, acesta găsindu-se, prin chiar esența sa, deasupra oricărei experiențe. Dar — şi aici se află, pentru Sāṃkhya şi Yoga cheia acestei situații paradoxale — partea cea mai subtilă, cea mai transparentă a vieții mentale, adică inteligența (*buddhi*) în modalitatea ei de pură „luminozitate" (*sattva*), posedă o calitate specifică: aceea de a reflecta spiritul. Înțelegerea lumii exterioare nu este posibilă decît grație reflectării lui *puruṣa* în inteligență. Sinele nu este însă alterat prin această reflectare şi nu-şi pierde modalitățile sale ontologice (impasibilitate, eternitate etc.).

Yoga-Sūtra, II, 20, afirmă în esență: văzătorul (*draṣṭr*, adică *puruṣa*) este conştiința absolută („vederea prin exce-

lenţă") şi, deşi se menţine pur, el cunoaşte cunoştinţele („priveşte ideile care îi sînt înfăţişate"). Vyāsa interpretează: spiritul se reflectă în inteligenţă (*buddhi*), dar nu este nici asemănător, nici diferit de ea. Nu este asemănător inteligenţei, deoarece aceasta din urmă se modifică prin cunoaşterea, mereu schimbătoare, a obiectelor — în timp ce *puruṣa* dispune de o cunoaştere neîntreruptă, într-un fel *este* cunoaştere. Pe de altă parte, *puruṣa* nu este cu totul diferit de *buddhi*, căci, deşi pur, el cunoaşte cunoaşterea. Patañjali foloseşte o altă imagine pentru a preciza raporturile dintre spirit şi inteligenţă: la fel cum se reflectă o floare într-un cristal, inteligenţa îl reflectă pe *puruṣa* (cf. *Y.-S.*, I, 41). Dar numai un ignorant îi poate atribui cristalului calităţile florii (formă, dimensiuni, culori). Cînd obiectul (floarea) se mişcă, imaginea sa se mişcă în cristal, deşi acesta rămîne neclintit. Ar fi o iluzie să credem că spiritul este dinamic numai pentru că experienţa mentală este astfel. În realitate, aici nu este vorba decît de o relaţie iluzorie (*upādhi*) datorată unei „corespondenţe simpatice" (*yogyatā*) între Sine şi inteligenţă.

Spiritul se găseşte antrenat din veşnicie în relaţia iluzorie cu viaţa psihomentală (adică cu „materia"). Aceasta se datorează ignoranţei (*avidya*) (*Y.-S.*, II, 24), şi atîta timp cît *avidya* se menţine, existenţa este prezentă, în virtutea *karmei*, şi o dată cu ea durerea. Să insistăm puţin asupra acestui

aspect. Iluzia sau ignoranţa constă în confuzia care se face între *puruşa* cel neclintit şi veşnic şi fluxul vieţii psihomentale (*S.-S.*, III, 41). A spune: „eu sufăr", „eu vreau", „eu urăsc", „eu cunosc" şi a gîndi că acest „eu" se raportează la spirit înseamnă a trăi în iluzie şi a o prelungi; căci toate actele sau intenţiile noastre, prin simplul fapt că sînt justificate de *prakṛti*, de „materie", sînt condiţionate şi îndrumate de *karma*. Aceasta înseamnă că orice faptă care îşi are originea în iluzie (care se întemeiază, altfel spus, pe *ignoranţă*, pe confuzia dintre spirit şi non-spirit) este sau consumarea unei virtualităţi create de o faptă anterioară sau proiecţia unei alte potenţialităţi care-şi reclamă la rîndul ei actualizarea, consumarea în existenţa prezentă sau într-una viitoare. Atunci cînd stabilim ecuaţia următoare: „eu vreau" = „spiritul vrea", o anumită forţă este astfel declanşată, sau o alta a fost însămînţată. Căci confuzia pe care o exprimă ecuaţia este un „moment" din circuitul etern al energiilor cosmice.

Aceasta este legea existenţei: ea este transsubiectivă, ca orice lege, însă validitatea şi universalitatea ei stau la originea suferinţei care afectează existenţa. Nu este decît o singură cale pentru obţinerea mîntuirii; şi anume cunoaşterea adecvată a spiritului. Sāṃkhya nu face decît să prelungească tradiţia upanişadică: „Cine îl cunoaşte pe *ātman* traversează (oceanul suferinţei)" (*Chā-*

dogya Up., VII, 1, 3). „Prin cunoaştere, eliberarea; prin ignoranţă, aservirea" (*S.-S.*, III, 22, 23). Iar prima etapă a cuceririi acestei „cunoaşteri" constă în a nega că spiritul posedă atribute. Ceea ce înseamnă a nega suferinţa în ce ne priveşte, a o considera ca pe un fapt obiectiv, exterior spiritului, adică *lipsit de valoare*, de *sens* (deoarece toate „valorile" şi toate „sensurile" sînt create de inteligenţă prin reflectarea lui *puruṣa*). Durerea există doar în măsura în care experienţa se raportează la personalitatea umană considerată ca identică cu *puruṣa*, cu Sinele. Această relaţie fiind însă iluzorie, ea poate fi uşor suprimată. Cînd *puruṣa* este cunoscut, *valorile* sînt anulate; durerea nu mai este atunci nici durere, nici nondurere, ci doar un simplu *fapt*; „fapt" care, deşi îşi păstrează structura senzorială, îşi pierde valoarea, sensul.

Trebuie bine înţeles acest aspect, fundamental pentru doctrinele Sāṃkhya şi Yoga, şi asupra căruia, după părerea noastră, nu s-a insistat îndeajuns. În scopul eliberării de durere, Sāṃkhya şi Yoga *neagă durerea ca atare*, suprimînd astfel orice relaţie între suferinţă şi Sine. Din clipa în care înţelegem că Sinele este liber, etern şi inactiv, tot ceea ce ni se întîmplă: dureri, sentimente, voliţiuni, gînduri etc., *nu ne mai aparţine*. Totul se constituie într-un ansamblu de fapte cosmice, condiţionate de nişte legi, desigur reale, dar de o realitate neavînd nimic

comun cu *puruṣa*. Durerea este un fapt cosmic, iar omul îl suportă sau contribuie la perpetuarea sa numai în măsura în care acceptă să se lase antrenat de o iluzie.

Cunoaşterea este o simplă „trezire" care descoperă esenţa Sinelui, a spiritului. Cunoaşterea nu „produce" nimic — ea dezvăluie imediat realitatea. Această cunoaştere veritabilă şi absolută — care nu trebuie confundată cu activitatea intelectuală, de esenţă psihologică — nu este obţinută prin experienţă, ci printr-o revelaţie. Nimic divin nu intervine aici, căci Sāṃkhya neagă existenţa lui Dumnezeu; Yoga o acceptă, dar vom vedea că Patañjali nu îi acordă o prea mare importanţă. Revelaţia se întemeiază pe cunoaşterea realităţii ultime, adică pe această „trezire" în care obiectul se identifică întru totul cu subiectul. (Sinele se contemplă el însuşi; el nu se „gîndeşte", căci gîndirea este şi ea o experienţă şi ca atare ţine de *prakṛti*.)

Speranţa este cel mai mare chin...

Pentru Sāṃkhya nu există altă cale în afară de aceasta. Speranţa prelungeşte şi chiar agravează mizeria umană; fericit este doar acela care a pierdut orice speranţă (*S.–S.*, IV, 11), „căci speranţa este cel mai mare chin cu putinţă, iar disperarea este marea fericire" (text din *Mahābhārata*, citat de co-

mentatorul Mahadeva Vedāntin la *S.–S.*, IV, 11). Riturile şi practicile religioase nu au nici o valoare (*S.–S.*, III,26), fiind întemeiate pe dorinţe şi cruzimi. Orice acţiune rituală, prin chiar faptul că implică un efort, dă naştere unei forţe karmice (*S.–S.*,I,84–85). Nici măcar morala nu duce la ceva decisiv. Indiferenţa (*vairāgya* = renunţare), ortodoxia (*śruti*) şi meditaţia nu sînt decît instrumente indirecte ale mîntuirii. Pentru Sāṃkhya singurul mijloc perfect şi definitiv este cunoaşterea metafizică (*S.–S.*,III, 23).

Procesul cognitiv este realizat în mod natural de către intelect; acesta însă este o formă extrem de evoluată a „materiei". Cum este atunci posibil ca eliberarea (*mukti*) să fie realizată prin colaborarea lui *prakṛti*? Sāṃkhya răspunde cu argumentul teleologic: materia (*prakṛti*) acţionează instinctiv în vederea eliberării „spiritului" (*puruṣa*). Intelectul (*buddhi*), fiind manifestarea cea mai desăvîrşită a lui *prakṛti*, facilitează, graţie posibilităţilor sale dinamice, procesul eliberării, servind ca treaptă preliminară revelaţiei. Patañjali are exact aceeaşi poziţie (cf. *Y.–S.*, II, 18 etc.); *prakṛti* face posibilă experienţa şi, în acelaşi timp, urmăreşte eliberarea Sinelui. Comentînd această *sūtra*, Vyāsa vine cu o precizare importantă: de fapt, afirmă el, sclavia nu este nimic altceva decît situaţia inteligenţei (*buddhi*) atunci cînd scopul final al Sinelui n-a fost încă atins, iar

eliberarea nu este nimic altceva decît starea în care acest țel a fost realizat.

Vom vedea, în capitolul următor, prin ce tehnici psihofiziologice poate fi atins, conform Yogăi, acest scop. Pentru Sāṃkhya, eliberarea se obține aproape automat atunci cînd inteligența (*buddhi*) îl conduce pe om pînă în pragul „trezirii". Imediat ce această autorevelație este realizată, intelectul precum și toate celelalte elemente psihomentale (deci materiale), care pe nedrept i se atribuie lui *puruṣa*, se retrag, se detașează de spirit pentru a se resoarbe în *prakṛti*, semănînd în această privință cu o „dansatoare care pleacă după ce a satisfăcut dorința stăpînului" (comparația este foarte frecventă atît în *Mahābhārata*, cît și în tratatele Sāṃkhya ; cf. *S.–K.*, 59, *S.–S.*, III, 69). „Nu există nimic mai sensibil decît *prakṛti*; de îndată ce și-a spus: «sînt recunoscută», ea nu se mai arată privirilor Spiritului" (*S.–K.*, 61). Este starea „eliberatului în viață" (*jīvanmukta*): înțeleptul mai trăiește încă, deoarece îi rămîne un reziduu karmic de consumat (la fel cum roata olarului continuă să se învîrtească din cauza vitezei dobîndite, deși vasul a fost deja terminat; *S.–K.*, 67, *S.–S.*, III, 82). Dar atunci cînd, în clipa morții, el abandonează trupul, *puruṣa* este complet „eliberat" (*S.–K.*,68).

Cum este posibilă eliberarea?

În fond, Sāṃkhya-Yoga a înţeles că „spiritul (*puruṣa*) nu poate nici să se nască, nici să fie distrus, că el nu este nici aservit, nici activ (căutînd în mod activ eliberarea) ; că nu este nici însetat de libertate, nici eliberat" (Gaudapada, *Māndukhya-Kārikā*, II, 32). „Modalitatea sa este astfel încît aceste două posibilităţi sînt excluse" (S.-S., I, 160). Sinele este pur, etern şi liber; el nu ar putea fi aservit, căci nu ar putea avea relaţii cu altceva decît cu el însuşi. Dar omul *crede* că *puruṣa* este aservit şi *îşi închipuie* că poate fi eliberat. Acestea sînt iluzii ale vieţii noastre psihomentale. Căci, de fapt, spiritul „aservit" este liber din veşnicie. Dacă eliberarea lui ne apare ca o dramă, este din cauză că adoptăm un punct de vedere uman; spiritul nu este decît „spectator" (*sākṣin*), la fel cum „eliberarea" (*mukti*) nu este decît o *luare la cunoştinţă* a libertăţii sale veşnice. *Eu* cred că sufăr, *eu* cred că sînt aservit, *eu* doresc eliberarea. În clipa în care înţeleg — fiind „trezit" — că acest „eu" (*asmiṭā*) este un produs al materiei (*prakṛti*), înţeleg imediat că întreaga existenţă n-a fost decît o succesiune de momente dureroase şi că adevăratul spirit „contempla impasibil" drama „personalităţii".

Astfel, personalitatea umană nu există ca element ultim, ea nu este decît o sinteză a experienţelor psihomentale, şi se distru-

ge, altfel spus, încetează să mai acţioneze, de îndată ce revelaţia este un fapt împlinit. Asemănătoare prin aceasta tuturor creaţiilor substanţei cosmice, personalitatea umană (*asmiṭā*) acţiona, şi ea, în vederea „trezirii"; din acest motiv, eliberarea o dată realizată, ea devine inutilă.

Situaţia spiritului (*puruṣa*), aşa cum o concep Sāṃkhya şi Yoga, este oarecum paradoxală. Deşi pur, etern şi intangibil, spiritul se pretează totuşi la asocierea, fie ea şi iluzorie, cu materia; şi chiar pentru a lua cunoştinţă de modul său de a fi şi a se „elibera", el este încă o dată obligat să se folosească de un instrument creat de *prakṛti* (în acest caz inteligenţa). Fără îndoială, dacă privim astfel lucrurile, existenţa umană ne apare dramatică şi chiar lipsită de sens. Dacă spiritul este liber, de ce sînt oamenii condamnaţi să sufere în ignoranţă sau să lupte pentru o libertate pe care o posedă deja? Dacă *puruṣa* este perfect pur şi static, de ce îngăduie el impuritatea, devenirea, experienţa, durerea şi istoria? Numărul acestor întrebări ar putea spori. Filozofia indiană ne aminteşte însă că Sinele nu trebuie judecat dintr-un punct de vedere logic sau istoric, altfel spus căutînd cauzele care au determinat starea de lucruri actuală. Realitatea trebuie acceptată aşa cum este ea.

Nu este mai puţin adevărat că, în această privinţă, poziţia Sāṃkhyei este greu de susţinut. De aceea, pentru a evita para-

doxul unui Sine lipsit de orice contact cu Natura şi totuşi autor, în pofida sa, al dramei omeneşti, budismul a suprimat complet „sufletul-spirit", înţeles ca unitate spirituală ireductibilă, şi l-a înlocuit cu „stările de conştiinţă". Vedānta, dimpotrivă, preocupată să evite dificultatea privind relaţiile dintre spirit şi univers, neagă realitatea universului considerîndu-l drept *māyā*, iluzie. Sāṃkhya şi Yoga nu au dorit să nege realitatea ontologică, nici a Spiritului şi nici a Substanţei. Astfel încît Sāṃkhya a fost atacată, mai ales din cauza acestei doctrine, atît de Vedānta, cît şi de budism.

Vedānta critică, de asemenea, concepţia pluralităţii de „sine" (*puruṣa*), aşa cum au formulat-o Sāṃkhya şi Yoga. Există, într-adevăr, afirmă aceste două din urmă *darśane*, tot atîţia *puruṣa* cîţi oameni. Iar fiecare *puruṣa* este o monadă, el este complet izolat; căci Sinele nu poate avea contacte, nici cu lumea înconjurătoare (derivată din *prakṛti*), nici cu celelalte spirite. Cosmosul este populat de către aceşti *puruṣa* veşnici, liberi, nemişcaţi; monade între care nici o comunicaţie nu este posibilă. După Vedānta, o asemenea concepţie este neîntemeiată, iar pluralitatea de „sine" — o iluzie. Este în orice caz o concepţie tragică şi paradoxală a spiritului, care se găseşte astfel izolat nu doar de lumea fenomenelor, dar şi de ceilalţi „sine" eliberaţi. Cu toate acestea, Sāṃkhya şi Yoga au fost obligate să postu-

leze multiplicitatea de *purușa*; căci în cazul existenţei unui singur Spirit, mîntuirea ar fi fost o problemă infinit mai simplă, primul om eliberat antrenînd eliberarea întregului neam omenesc. Unicitatea Spiritului universal ar fi făcut cu neputinţă existenţa concomitentă a „spiritelor eliberate" şi a „spiritelor aservite". Mai mult: în acest caz nici moartea, nici viaţa, nici diversitatea sexelor şi a faptelor nu ar fi putut coexista (*S.-K.*,18). Paradoxul este evident: această doctrină reduce infinita varietate a fenomenelor la un principiu unic,material (*prakṛti*); ea face să derive dintr-o singură matrice Universul fizic, Viaţa şi Conştiinţa – postulînd în acelaşi timp pluralitatea spiritelor, deşi acestea sînt, chiar prin natura lor, esenţial identice. Ea uneşte astfel ceea ce pare a fi atît de diferit – fizicul, vitalul şi mentalul – şi izolează ceea ce, mai ales în India, pare atît de unic şi de universal: Spiritul.

Semnificaţia eliberării

Să examinăm mai îndeaproape concepţia eliberării (*mokṣa*) în doctrinele Sāṃkhya şi Yoga. La fel ca pentru majoritatea şcolilor filozofice indiene – cu excepţia, bineînţeles, a celor influenţate de către devoţiunea mistică *bhakti*) – eliberarea înseamnă, de fapt, abolirea *ideii de rău şi de durere*. Ea nu este decît luarea la cunoştinţă a unei situaţii de-

ja existente, dar asupra căreia ignoranţa îşi arunca vălurile. Suferinţa dispare de la sine din clipa în care înţelegem că ea este *exterioară spiritului*, că nu priveşte decît „personalitatea" umană (*asmiṭā*). Să ne imaginăm, într-adevăr, viaţa unui „eliberat". Acesta va continua să acţioneze, deoarece potenţialele existenţelor anterioare, precum şi cele ale propriei sale existenţe de dinaintea „trezirii" cer să fie actualizate şi consumate, conform legii karmice (vezi mai jos, p. 61 şi urm.). Această activitate însă nu mai este a *sa;* ea este obiectivă, mecanică, dezinteresată, pe scurt, nu-şi urmăreşte „fructul". Cînd „eliberatul" acţionează, el nu are conştiinţa lui „eu acţionez", ci a lui „se acţionează"; cu alte cuvinte, el nu antrenează Sinele într-un proces psihofizic. Forţa ignoranţei nu mai acţionează, nu mai sînt create noi nuclee karmice. Atunci cînd toate „potenţialele" menţionate sînt distruse, eliberarea este absolută. S-ar putea chiar spune că eliberatul nu are „experienţa" eliberării. După „trezire" el acţionează cu indiferenţă, iar cînd şi ultima moleculă fizică se detaşează de el, realizează un mod de a fi necunoscut muritorilor, din cauză că este absolut: un fel de Nirvāṇa budistă.

„Libertatea" pe care o dobîndeşte indianul cu ajutorul cunoaşterii metafizice sau prin Yoga este cu toate acestea reală, concretă. Nu este adevărat că India a căutat eliberarea doar în mod negativ; căci ea vrea să

realizeze libertatea de-o manieră pozitivă. Într-adevăr, „eliberatul în viaţă" poate să-şi extindă sfera de acţiune oricît de departe doreşte. Nu are a se teme de nimic, căci pentru el faptele sale nu mai au *consecinţe* şi, deci, nici *limite*. Nimic nemaiputînd să-l aservească, „eliberatul" îşi poate permite orice, în indiferent ce domeniu de activitate; căci cel care acţionează nu mai este *el* în calitatea de „sine", ci un simplu instrument impersonal.

Cît priveşte concepţia soteriologică a Sāṃkhyei, ea ni se pare îndrăzneaţă. Pornind de la datul iniţial al oricărei filozofii indiene: *durerea*, promiţînd să-l elibereze de ea pe *om*, Sāṃkhya şi Yoga sînt obligate, la capătul itinerarului lor, să nege durerea ca atare, *durerea umană*. Considerată din punctul de vedere al mîntuirii, această cale nu duce nicăieri, deoarece pleacă de la axioma că spiritul este absolut liber — adică neîntinat de durere — şi ajunge la aceeaşi axiomă, şi anume că Sinele nu este antrenat decît iluzoriu în drama existenţei. Singurul termen care contează în această ecuaţie, *durerea*, este lăsat la o parte; Sāṃkhya nu *suprimă* suferinţa omenească, ea *o neagă ca realitate*, negînd că ar putea întreţine un raport real cu Sinele. Suferinţa rămîne, fiind un fapt cosmic, dar îşi pierde semnificaţia. Suprimăm suferinţa *ignorînd-o ca suferinţă*. Desigur, această suprimare nu este empirică (stupefiante, sinucidere), căci, din

punct de vedere indian, orice soluţie empirică este iluzorie, fiind ea însăşi o forţă karmică. Dar soluţia oferită de Sāṃkhya îl scoate pe om în afara umanităţii, căci ea nu este realizabilă decît prin distrugerea personalităţii umane. Practicile Yoga propuse de Patañjali au acelaşi scop.

Aceste soluţii soteriologice i-ar putea părea „pesimiste" omului occidental, pentru care personalitatea rămîne, în pofida a toate, baza oricărei morale şi a oricărei mistici. Pentru India însă, ceea ce contează în primul rînd este nu atît salvarea *personalităţii*, cît dobîndirea *libertăţii absolute*. Din moment ce această libertate nu poate fi obţinută în actuala condiţie umană, iar personalitatea poartă cu sine suferinţa şi drama, este limpede că „personalitatea" şi condiţia umană sînt cele care trebuie sacrificate. Acest sacrificiu este compensat, de altminteri, din plin prin cucerirea — devenită astfel posibilă — a libertăţii absolute.

S-ar putea replica, bineînţeles, că sacrificiul cerut este prea mare pentru ca roadele sale să mai poată prezenta vreun interes. Condiţia umană, a cărei dispariţie se pretinde, nu este ea, de fapt, şi în pofida a toate, singurul titlu de nobleţe al omului ? Acestei eventuale observaţii a unui occidental, Sāṃkhya şi Yoga îi răspund anticipat atunci cînd afirmă: atîta timp cît nu va fi depăşit nivelul vieţii psihomentale, omul nu va putea decît să speculeze asupra „stărilor"

transcendentale care vor fi prețul dispariției conștiinței normale; orice judecată de valoare cu privire la aceste „stări" este automat invalidată prin simplul fapt că cel care o emite este definit de propria sa condiție, care este de un ordin cu totul diferit de cel asupra căruia se vrea îndreptată respectiva judecată de valoare.

Structura experienței psihice

Yoga clasică începe acolo unde sfîrșește Sāṃkhya. Patañjali își însușește aproape întreaga filozofie Sāṃkhya, dar, după părerea lui, cunoașterea metafizică nu poate, ea singură, să-l conducă pe om la eliberare. Cunoașterea nu face într-adevăr decît să pregătească terenul în vederea dobîndirii libertății (*mukti*). Eliberarea trebuie cucerită, ca să spunem astfel, prin luptă grea, cu ajutorul îndeosebi al unei tehnici ascetice și al unei metode de contemplație. Scopul Yogăi, ca și cel al Sāṃkhyei, este de a suprima conștiința normală în favoarea uneia calitativ diferite, capabilă de o înțelegere exhaustivă a adevărului metafizic. Or, suprimarea conștiinței normale nu este, pentru Yoga, atît de ușor de realizat. Pe lîngă filozofie, *darśana*, ea implică și o „practică" (*abhyāsa*), o asceză (*tapas*), pe scurt: o tehnică fiziologică.

Patañjali definește astfel Yoga: „Suprimarea stărilor de conștiință" (*Y.–S.*, I, 2). Tehnica yogică presupune, în consecință, cunoașterea experimentală a tuturor „stărilor" care „agită" o „conștiință" normală, profană, neiluminată. Aceste stări de conștiință sînt în număr nelimitat. Toate intră însă în trei categorii, corespunzînd următoarelor trei posibilități de experiență: 1) erorile și iluziile (vise, halucinații, erori de percepție, confuzii etc.); 2) totalitatea experiențelor psihologice normale (tot ceea ce simte, percepe sau gîndește profanul, cel care nu practică Yoga); 3) experiențele parapsihologice declanșate de tehnica yogică și accesibile, bineînțeles, numai inițiaților.

Pentru Patañjali, fiecăreia dintre aceste „clase" (sau categorii) de experiențe îi corespunde o știință sau un grup de științe pe care experiența le ia ca model și care o readuc între niște limite fixate atunci cînd ea le depășește. Teoria cunoașterii, de exemplu, la fel ca și logica au sarcina de a evita erorile simțurilor și confuziile conceptuale. „Psihologia", dreptul, morala au ca obiect totalitatea „stărilor de conștiință" ale unui om „normal", stări pe care ele le evaluează și le clasifică în același timp. Cum, pentru Yoga și Sāṃkhya, orice experiență psihologică este produsă prin ignorarea adevăratei naturi a Sinelui (*puruṣa*), rezultă că faptele psihice „normale", deși *reale* din punct de vedere strict psihologic și valide din punct

de vedere logic (nefiind iluzorii, precum visul sau halucinația), sînt totuși *false* din punctul de vedere al metafizicii. Într-adevăr, metafizica nu recunoaște ca valide decît o a treia categorie de „stări", în primul rînd acelea care preced en–staza (*samādhi*) și pregătesc eliberarea.

Scopul Yogăi lui Patañjali este așadar abolirea primelor două categorii de experiențe (provenite respectiv din eroarea logică și eroarea metafizică) și înlocuirea lor cu o „experiență" enstatică, suprasenzorială și extrarațională. Grație lui *samādhi*, se depășește definitiv condiția umană — care este dramatică, ivită din suferință și consumată în suferință — și se obține în sfîrșit această libertate totală, la care sufletul indian aspiră cu atîta ardoare.

Vyāsa (*ad Y.–S.*, I, 1) clasifică după cum urmează modalitățile conștiinței (sau „planurile mentale", *citta bhūmi*): 1) instabilă; 2) confuză, obscură; 3) stabilă și instabilă; 4) fixată într-un singur punct; 5) complet înfrînată. Primele două dintre aceste modalități sînt comune tuturor oamenilor, căci, din punct de vedere indian, viața psihomentală este de obicei confuză. Cea de-a treia modalitate a conștiinței se obține fixînd spiritul, „ocazional și provizoriu", cu ajutorul exercițiului atenției (de exemplu într-un efort de memorie, sau cu ocazia unei probleme de matematică etc.); dar ea este trecătoare și de nici un folos pentru eliberare

(*mukti*), nefiind obţinută cu ajutorul Yogăi. Numai ultimele două dintre modalităţile enumerate mai sus sînt „stări" yogice, adică provocate prin asceză şi meditaţie.

Evident, această clasificare a modalităţilor şi a „dispoziţiilor" conştiinţei nu este făcută în vederea simplei cunoaşteri. Căci, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga îşi propune să distrugă, una după alta, diferitele grupe, specii şi varietăţi de „stări de conştiinţă" (*cittavrtti*). Or, această distrugere nu poate fi realizată dacă nu se începe prin a cunoaşte experimental, ca să zicem astfel, structura, originea şi intensitatea a ceea ce este sortit distrugerii.

„Cunoaşterea experimentală" vrea să spună aici: metodă, tehnică, practică. Nimic nu poate fi dobîndit fără a acţiona şi a practica asceza (*tapas*): este un laitmotiv al literaturii yogice. Cărţile II şi III din *Yoga-Sūtra* sînt consacrate mai în detaliu acestei activităţi yogice (purificări, poziţii ale corpului, tehnici respiratorii etc.). Din acest motiv practica Yoga este indispensabilă. Într-adevăr, încrederea (*śraddha*) în eficacitatea metodei poate fi obţinută numai după verificarea experimentală a primelor rezultate ale acestei tehnici (Vyāsa, *ad Y.-S.*, I, 34). Negarea realităţii experienţei yogice sau critica unora dintre aspectele sale sînt neavenite din partea unui om căruia cunoaşterea nemijlocită a practicii îi este străină; căci

stările yogice depăşesc condiţia care ne circumscrie atunci cînd le criticăm.

Patañjali, şi după el o mulţime de maeştri yogici şi tantrici, ştie că *cittavrtti*, „vîrtejurile conştiinţei", nu pot fi controlate şi, în cele din urmă, abolite, dacă nu sînt în prealabil „experimentate". Cu alte cuvinte, nu ne putem elibera de existenţă (*samsāra*) dacă nu cunoaştem viaţa în mod concret. Astfel se explică paradoxala teleologie a Creaţiei care, după Sāṃkhya şi Yoga, pe de o parte, „înlănţuie" sufletul omenesc, iar pe de alta, îl incită să se elibereze. De fapt, condiţia umană, deşi dramatică, nu este deloc disperată fiindcă înseşi experienţele tind să elibereze spiritul (generînd mai ales dezgustul de *samsāra* şi nostalgia renunţării). Mai mult: numai prin *experienţe* se obţine libertatea. Astfel că zeii (*videha*, „dezincarnaţi") — care nu posedă experienţă, fiind lipsiţi de trup — au o condiţie existenţială inferioară aceleia umane şi nu pot ajunge la eliberarea completă.

Subconştientul

Analizînd „individualitatea psihică", Patañjali descoperă cinci clase, sau mai curînd cinci „matrice" producătoare de stări psihomentale (*cittavrtti*): ignoranţa (*avidyā*), sentimentul individualităţii, (*asmiţā*, „*persona*"), patima, ataşamentul (*rāga*), dezgustul

(*dveśa*) şi dragostea de viaţă, „dorinţa de a trăi" (*abhiniveśa*) (*Y.-S.*, II, 3) şi comentariul lui Vyāsa). Nu este vorba de cinci funcţiuni psihice separate: organismul psihic constituie un întreg, comportamentele sale sînt însă multiple. Toate clasele de *vrtti* sînt „dureroase" (*kleśa*); prin urmare experienţa umană în întregul ei este dureroasă. Doar Yoga permite suspendarea *vrtti*-lor şi abolirea suferinţei.

Aşadar, yoginul trebuie să „fasoneze" şi să „manevreze" aceste *vrtti* care constituie fluviul psihomental. Cauza lor ontologică este, bineînţeles, ignoranţa (*Y.-S.*, I, 8). Dar, spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă că doar abolirea ignoranţei metafizice nu ajunge pentru a obţine distrugerea totală a stărilor de conştiinţă. Şi aceasta deoarece, chiar dacă „vîrtejurile" actuale ar fi nimicite, ar apărea fără întîrziere altele, care ar ieşi din imensele rezerve de latenţe îngropate în subconştient. Conceptul de *vāsanā* care desemnează aceste latenţe este de o importanţă capitală în psihologia Yoga; în textul lui Patañjali el are sensul de „senzaţii specifice subconştiente". Obstacolele pe care forţele subliminale le ridică pe calea care duce la eliberare sînt de două feluri: pe de o parte, *vāsanele* alimentează fără încetare fluviul psihomental, seria infinită de *citta-vrtti*; pe de altă parte, şi aceasta chiar în virtutea modalităţilor lor specifice (subliminale, „germinale"), *vāsanele* formează un obsta-

col enorm: căci ele sînt insesizabile, greu de controlat şi de stăpînit. Datorită faptului că statutul lor ontologic este cel al „potenţialităţii", dinamismul lor propriu obligă *vāsanele* să se manifeste, să se „actualizeze" sub forma actelor de conştiinţă. Astfel încît yoginul — chiar dacă are la activ o practică prelungită şi a parcurs mai multe etape ale itinerarului său ascetic — riscă să se vadă derutat de invazia unui puternic fluviu de „vîrtejuri" psihomentale precipitate de către *vāsane*.

„*Vāsanele* îşi au originea în memorie", scrie Vyāsa (*ad Y.-S.*, IV, 9), subliniindu-le astfel caracterul subliminal. Viaţa este o descărcare continuă de *vāsane* care se manifestă prin *vṛtti*. În termeni psihologici, existenţa umană este o actualizare neîntreruptă a subconştientului prin mijlocirea experienţelor. *Vāsanele* condiţionează caracterul specific al fiecărui individ; iar această condiţionare este conformă atît cu ereditatea, cît şi cu situaţia karmică a individului. Într-adevăr, tot ceea ce defineşte specificitatea netransmisibilă a individului, precum şi structura instinctelor omeneşti, este produs de *vāsane*, de subconştient. El se transmite fie de o manieră „impersonală", din generaţie în generaţie (prin intermediul limbajului, al moravurilor, al culturii: transmisiune etnică şi istorică); fie direct (prin intermediul transmigraţiei karmice; reamintim în această privinţă că potenţialele karmice se

transmit prin intermediul unui „corp animic", *liṅga*, literal: „corp subtil"). O bună parte a experienţei umane se datorează moştenirii rasiale şi intelectuale, formelor de acţiune şi gîndire create prin jocul *vāsanelor*. Aceste forme subconştiente determină viaţa majorităţii oamenilor. Doar prin Yoga pot fi ele cunoscute, controlate şi „arse".

Ceea ce caracterizează conştiinţa umană — precum şi Cosmosul în totalitatea sa — este circuitul neîntrerupt care se stabileşte între diferitele niveluri biomentale. Faptele omului (*karma*), provocate de stările psihomentale (*cittavṛtti*), dau într-adevăr naştere, la rîndul lor, altor *cittavṛtti*. Dar stările de conştiinţă sînt ele însele rezultate ale actualizării latenţelor subliminale, ale *vāsanelor*. Astfel că circuitul latenţă — conştiinţă — fapte — latenţe etc. (*vāsanā* — *vṛtti* — *karma* — *vāsanā* etc.) nu prezintă soluţie de continuitate. Şi fiindcă sînt manifestări ale materiei cosmice (*prakṛti*), toate aceste modalităţi ale „substanţei psihice" sînt reale şi, ca atare, nu ar putea fi distruse în virtutea unui simplu act de cunoaştere (aşa cum, în exemplul clasic al filozofiei indiene, este „distrusă" iluzia de a te găsi în faţa unui şarpe atunci cînd, privind mai de aproape, îţi dai seama că „şarpele" nu era de fapt decît un băţ). Combustia acestor stări subliminale, despre care vorbeşte Yoga, semnifică într-adevăr că Sinele (*puruṣa*) se desprinde din fluxul vieţii psihice. În

acest caz, energia mentală — care, fiind determinată de legea karmică şi proiectată de ignoranţă, ocupa pînă atunci orizontul conştiinţei, întunecîndu-l — iese (şi ea!) din orbita „individuală" în interiorul căreia se mişca (*asmiță*, personalitate) şi, lăsată în voia ei, sfîrşeşte prin a se reintegra în *prakṛti*, în matricea primordială. Eliberarea omului „eliberează" în acelaşi timp un fragment de materie, permiţîndu-i să se întoarcă în unitatea primordială din care a provenit. „Circuitul materiei psihice" ia sfîrşit graţie tehnicii yogice. În acest sens putem spune că yoginul contribuie direct şi personal la repausul materiei, la abolirea cel puţin a unui fragment al Cosmosului.

Rolul subconştientului (*vāsanā*) este considerabil pentru psihologia şi tehnicile yogice, căci el este acela care condiţionează nu doar experienţa actuală a omului, ci şi predispoziţiile sale native, precum şi deciziile sale voluntare din viitor. Prin urmare, devine inutilă încercarea de a modifica stările de conştiinţă (*cittavrtti*) atîta timp cît latenţele psihomentale (*vāsanā*) nu au fost, şi ele, controlate şi dominate. Dacă dorim ca „distrugerea" stărilor de conştiinţă să reuşească, este indispensabil ca circuitul subconştient–conştiinţă să fie tăiat. Este ceea ce încearcă să obţină Yoga prin folosirea unui ansamblu de tehnici care au, toate, în mare, scopul de a anihila fluxul psihomental, de a favoriza „oprirea" acestuia.

Înainte de a examina diversele tehnici, să remarcăm în trecere profunzimea analizelor psihologice ale lui Patañjali şi ale comentatorilor săi. Cu mult înaintea psihanalizei, Yoga a arătat importanţa rolului jucat de subconştient. Într-adevăr, ea vede în dinamismul propriu al inconştientului obstacolul cel mai serios pe care trebuie să-l depăşească yoginul. Aceasta fiindcă latenţele *vor* să iasă la lumină, să devină, actualizîndu-se, stări de conştiinţă. Rezistenţa pe care subconştientul o opune oricărui act de renunţare şi de asceză, oricărui act care ar putea avea ca efect eliberarea Sinelui este ca un semn al fricii resimţite de subconştient doar la ideea că masa de latenţe încă nemanifestate ar putea să-şi rateze destinul, ar putea fi aneantizată înainte de a fi avut timpul să se manifeste şi să se actualizeze.

Vorbeam despre asemănarea existentă între Yoga şi psihanaliză. Comparaţia poate fi într-adevăr făcută, cu cîteva rezerve, de altminteri toate în favoarea Yogăi. Spre deosebire de psihanaliza freudiană, Yoga nu vede în inconştient doar *libido*-ul. Ea aduce într-adevăr la lumină circuitul care leagă conştiinţa de subconştient, ceea ce o face să vadă subconştientul concomitent ca matrice şi receptacul al tuturor faptelor, gesturilor şi intenţiilor egoiste, adică dominate de „setea de fruct" (*phalatṛṣṇa*), de dorinţa de autosatisfacţie, de săturare, de multiplicare. Din subconştient vine, în subconştient

se întoarce (grație „însămînțărilor" karmice) *tot ceea ce vrea să se manifeste*, adică să aibă o „formă", să-și arate „puterea", să-și precizeze „individualitatea".

Tot spre deosebire de psihanaliză, Yoga crede că subconștientul poate fi dominat prin asceză și chiar cucerit cu ajutorul tehnicilor de unificare a stărilor de conștiință, despre care vom vorbi mai tîrziu. Experiența psihologică și parapsihologică a Orientului în general și a Yogăi în special fiind incontestabil mai întinsă și mai organizată decît experiența pe care au fost edificate teoriile occidentale asupra structurii psihicului, este probabil că Yoga are dreptate și în această privință, iar subconștientul — oricît de paradoxal ar putea să pară aceasta — poate fi cunoscut, dominat și cucerit.

Concentrarea asupra unui singur obiect

Punctul de plecare al meditaţiei Yoga este concentrarea asupra unui singur obiect, *ekāgratā*. Acest obiect poate fi, fără deosebire, un obiect fizic (punctul dintre sprîncene, vîrful nasului, un obiect luminos etc.), un gînd (un adevăr metafizic) sau Dumnezeu (Iśvara). *Ekāgratā* are ca rezultat imediat cenzura tuturor automatismelor psihomentale care domină şi, la drept vorbind, *făuresc* conştiinţa profană. Activitatea simţurilor şi inconştientul introduc neîncetat în conştiinţă obiecte care o domină şi o modifică. Asocierile dispersează conştiinţa, pasiunile o violentează. Chiar şi în eforturile sale intelectuale omul este pasiv: cea mai mare parte a timpului el propriu-zis nu *gîndeşte*, ci *se lasă gîndit* de către obiecte. Sub aparenţele gîndirii se ascunde în realitate un flux nedefinit şi dezordonat, alimentat de senzaţii, de asocieri şi de memorie. Cea dintîi datorie a yoginului este să gîndească, adică să nu se lase gîndit de către obiecte. Din acest motiv practica Yoga începe cu

ekāgratā, care barează fluviul mental şi constituie un „bloc psihic", un continuum ferm şi unitar.

Exerciţiul *ekāgratā* se străduieşte să controleze cele două generatoare ale fluidităţii mentale: activitatea senzorială (*indriya*) şi cea a subconştientului (*samşkāra*). Un yogin trebuie să poată obţine după voie discontinuitatea conştiinţei: altfel spus, el poate să provoace în orice moment, şi oriunde, concentrarea atenţiei sale asupra unui „singur punct" şi să devină insensibil la oricare alt stimul senzorial sau mnemonic. Prin *ekāgratā* se obţine o voinţă adevărată, adică puterea de a conduce nestînjenit un sector important al activităţii psihosomatice.

Se înţelege de la sine că *ekāgratā* nu poate fi realizată altfel decît prin utilizarea a numeroase exerciţii şi tehnici, în care fiziologia joacă un rol capital. Nu putem obţine *ekāgratā* dacă, de exemplu, corpul se găseşte într-o poziţie obositoare sau pur şi simplu incomodă, nici dacă respiraţia este dezorganizată, aritmică. Din această cauză tehnica yogică implică mai multe categorii de practici fiziologice şi de exerciţii spirituale (numite *aṅga*, „membre"), pe care trebuie să ni le fi însuşit dacă dorim să obţinem *ekāgratā* şi, la limită, concentrarea supremă, *samādhi*. Aceste „membre" ale Yogăi pot fi considerate totodată ca formînd un grup de tehnici şi ca fiind etape ale itinerarului ascetic spiritual al cărui capăt îl constituie eliberarea definitivă. Ele sînt:

1) înfrînările (*yama*); 2) disciplinele (*niyama*); 3) atitudinile şi poziţiile corpului (*āsana*); 4) ritmul respiraţiei (*prāṇāyāma*); 5) emanciparea activităţii senzoriale de sub influenţa obiectelor exterioare (*pratyāhāra*); 6) concentrarea (*dhāraṇā*); 7) meditaţia yogică (*dhyāna*); 8) *samādhi* (*Y.-S.*, II, 29).

Înfrînări şi discipline

Primele două grupe de practici, *yama* şi *niyama*, constituie preliminariile inevitabile ale oricărei asceze. Ele nu prezintă, în consecinţă, nici o particularitate specific yogică. Există cinci „înfrînări" (*yama*): *ahiṃsā*, „să nu ucizi"; *satya*, „să nu minţi"; *asteya*, „să nu furi"; *brahmacariya*, „abstinenţă sexuală"; *aparigraha*, „să nu fi avar" (*Y.-S.*,II, 30).

„Înfrînările" nu procură o stare yogică, ci o stare omenească „purificată", superioară aceleia a oamenilor de rînd. Această puritate este indispensabilă etapelor ulterioare. În ceea ce priveşte abstinenţa sexuală, scopul ei este conservarea energiei nervoase. Yoga acordă o importanţă capitală „forţelor secrete ale facultăţii generatoare" care, atunci cînd sînt cheltuite, risipesc cea mai preţioasă energie, slăbesc capacitatea cerebrală şi fac dificilă concentrarea. Trebuie totuşi să adăugăm că a te abţine sexual (*brahmacariya*) nu înseamnă doar a te priva

de acte sexuale, ci şi „a arde" tentaţia carnală.

În paralel cu aceste înfrînări, yoginul trebuie să practice *niyama*, adică o serie de „discipline" corporale şi psihice. „Curăţenia, seninătatea, asceza (*tapas*), studiul metafizicii Yoga şi efortul de a face din Dumnezeu (Iśvara) motivul tuturor acţiunilor constituie disciplinele", scrie Patañjali (*Y.-S.*,II,32). *Curăţenie* înseamnă purificarea interioară a organelor. (Aceasta se obţine printr-o serie de „purgaţii" artificiale, asupra cărora insistă mai ales Hathayoga.) Vyāsa precizează că purificarea implică şi îndepărtarea impurităţilor spiritului. „Absenţa dorinţei de a amplifica necesităţile existenţei", aceasta este definiţia *seninătăţii*. *Tapas* (asceza) constă în a suporta contrariile ca, de exemplu, dorinţa de a mînca şi de a bea, căldura şi frigul etc. Studiul este cunoaşterea ştiinţelor referitoare la eliberare (*mokṣa*) sau repetarea silabei OM etc." (Vyāsa, *ad Y.-S.*, II, 32).

Evident, chiar şi pe durata acestor exerciţii se ivesc dificultăţi, produse în majoritatea lor de dinamismul inconştientului. Tulburarea cauzată de îndoială este cea mai primejdioasă. Patañjali recomandă, pentru a o depăşi, *sădirea gîndului contrar* (*Y.-S.*, II, 33). Este interesant de observat încă de pe acum că lupta yoginului împotriva oricărui „obstacol" are un caracter magic. Fiecare tentaţie pe care o învinge echivalează cu o forţă pe care şi-o însuşeşte. Renunţarea la o

tentaţie nu înseamnă doar „purificarea" în sensul negativ al cuvîntului, ci şi realizarea unui cîştig real, pozitiv : yoginul îşi extinde astfel puterea asupra acelor lucruri la care începuse prin a renunţa. Mai mult: el ajunge să *stăpînească* nu doar obiectele la care renunţase, ci şi o forţă magică infinit mai preţioasă decît toate aceste obiecte. De exemplu, cel care realizează înfrînarea *asteya* (să nu furi) „vede îndreptîndu-se către el toate giuvaerurile" (*Y.–S.*, II, 37). Vom avea ocazia să revenim asupra acestor „puteri miraculoase" (*siddhi*) pe care le dobîndeşte yoginul prin disciplina sa.

Posturile yogice

Tehnica yogică propriu-zisă începe doar o dată cu practica *āsanei*. *Āsana* înseamnă postura yogică bine cunoscută pe care *Yoga-Sūtra* (II, 46) o defineşte ca „stabilă şi plăcută". În tratatele Hathoyoga găsim descrierea a nenumărate *āsane*. În *Yoga-Sūtra*, această descriere este doar schiţată, deoarece *āsana* se învaţă de la un *guru*, şi nu prin mijlocirea unor descrieri.

Important este faptul că *āsana* îi conferă corpului o stabilitate rigidă şi reduce totodată la minimum efortul fizic. Se evită astfel senzaţia supărătoare de oboseală, iritarea anumitor părţi ale corpului, se reglează procesele fiziologice, permiţîndu-i-se atenţi-

ei să se ocupe exclusiv de partea fluidă a conştiinţei.

La început, *āsana* este incomodă şi chiar insuportabilă. Dar după un anumit antrenament, efortul de a menţine corpul în aceeaşi poziţie devine minim. Or, şi aceasta este de o importanţă capitală, efortul trebuie să dispară, poziţia meditativă trebuie să devină naturală; doar atunci ea facilitează concentrarea. „Postura devine desăvîrşită atunci cînd efortul pentru realizarea ei dispare, astfel încît să nu mai existe mişcări în corp" (Vyāsa, *ad Y.-S.*, II, 47). Iar Vācaspati, comentînd interpretarea lui Vyāsa, scrie: „Cel care practică *āsana* va trebui să depună un efort ce constă în a suprima eforturile corporale naturale. Altfel postura ascetică de care este vorba aici nu va putea fi realizată."

Āsana este una din tehnicile caracteristice ale ascezei indiene. O regăsim în Upanişade şi chiar în literatura vedică, dar aluziile referitoare la ea sînt mai numeroase în Epopee şi în Purane. Evident, *āsanele* joacă un rol din ce în ce mai important în literatura hathayogică, tratatul *Gheraṇḍā - Saṃhitā* descriind treizeci şi două de tipuri. Iată, de exemplu, cum se obţine una din poziţiile meditative cele mai simple şi mai obişnuite, *padmāsana*: „Aşezaţi piciorul drept pe pulpa stîngă şi în acelaşi fel piciorul stîng pe pulpa dreaptă; încrucişaţi mîinile la spate şi apucaţi călcîiele (mîna dreaptă pe călcîiul

drept şi mîna stîngă pe călcîiul stîng). Apăsaţi bărbia de piept şi fixaţi-vă privirea asupra vîrfului nasului" (*Gheraṇḍā-Saṃhitā*, II, 8).

Găsim liste şi descrieri de *āsane* în majoritatea tratatelor tantrice şi hathayogice. Scopul acestor poziţii meditative este mereu acelaşi: „Încetarea completă a frămîntărilor provocate de contrarii" (*Y.-S.*, II, 48). Se obţine astfel o anumită „neutralitate" a simţurilor; conştiinţa nu mai este tulburată de „prezenţa corpului". Se realizează prima etapă către izolarea conştiinţei; punţile permiţînd comunicarea cu activitatea senzorială încep să fie ridicate.

Āsana este primul pas concret făcut în vederea abolirii modalităţilor existenţei omeneşti. La nivelul corpului, āsana este o *ekāgratā*, o concentrare într-un singur punct: corpul este „concentrat" într-o singură poziţie. La fel cum *ekāgratā* pune capăt fluctuaţiilor şi dispersării „stărilor de conştiinţă", tot astfel *āsana* pune capăt mobilităţii şi disponibilităţii corpului, reducînd infinitatea de poziţii posibile la o postură unică, imobilă, hieratică. Vom vedea de îndată că tendinţa către „unificare" şi „totalizare" este specifică tuturor tehnicilor yogice. Dar scopul lor imediat sare în ochi încă de pe acum, şi el este abolirea (sau depăşirea) condiţiei umane, rezultînd din refuzul de a se conforma celor mai elementare înclinaţii omeneşti. Refuzul de a se clinti, de a se

mişca (*āsana*) va fi continuat printr-o serie întreagă de „refuzuri" de tot felul.

Disciplina respiraţiei

Prāṇāyāma, disciplina suflului, este „refuzul" de a respira ca majoritatea oamenilor, adică în mod aritmic. Iată cum defineşte Patañjali acest refuz: „*Prāṇāyāma* este oprirea (*viccheda*) mişcărilor inspiratorii şi expiratorii şi se obţine după ce a fost realizată *āsana*"(*Y.–S.*, II, 49). Patañjali vorbeşte despre „oprirea", suspendarea respiraţiei. Totuşi *prāṇāyāma* începe prin a ritma pe cît de lent posibil respiraţia: acesta este obiectivul ei iniţial.

Respiraţia omului profan este în general aritmică; ea se modifică fie în funcţie de împrejurări, fie în funcţie de tensiunea psihomentală. Această neregularitate produce o periculoasă fluiditate psihică şi, în consecinţă, instabilitatea şi dispersarea atenţiei. Poţi deveni atent făcînd efort în acest sens. Dar efortul, pentru Yoga, este o „exteriorizare". Se încearcă aşadar cu ajutorul *prāṇāyāmei* să se suprime efortul respirator: a ritma respiraţia trebuie să devină un lucru automat, pentru ca yoginul să poată uita de respiraţie.

Comentînd *Yoga–Sūtra*, I, 34, Bhoja observă „că există întotdeauna o legătură între respiraţie şi stările mentale". Observaţia

este importantă. Ea conţine mai mult decît constatarea faptului că, de exemplu, respiraţia unui om furios este agitată, pe cînd respiraţia celui care se concentrează se ritmează şi se încetineşte de la sine. Relaţia care uneşte ritmul respiraţiei cu stările de conştiinţă la care se referă Bhoja şi care fără îndoială că a fost observată şi verificată experimental de către yogini încă din timpurile cele mai îndepărtate le-a servit drept instrument de „unificare" a conştiinţei. „Unificarea" despre care este vorba aici trebuie înţeleasă în sensul că, ritmîndu-şi respiraţia şi încetinind-o treptat, yoginul poate „pătrunde" — adică verifica experimental şi cu toată luciditatea — anumite stări de conştiinţă inaccesibile în starea de veghe, şi mai ales stările de conştiinţă care caracterizează somnul. Ritmul respirator al unui om care doarme este mai lent decît al unui om în stare de veghe. Realizînd, graţie *prāṇāyāmei*, ritmul somnului, yoginul poate pătrunde, fără ca prin aceasta să renunţe la luciditate, „stările de conştiinţă" proprii somnului.

Psihologia indiană cunoaşte patru modalităţi ale conştiinţei: conştiinţa diurnă, cea a somnului cu vise, cea a somnului fără vise şi „conştiinţa cataleptică", *turiya*. Fiecare din aceste modalităţi ale conştiinţei se află în legătură cu un ritm respirator specific. Cu ajutorul *prāṇāyāmei*, adică prelungind tot mai mult expiraţia şi inspiraţia — scopul acestei practici fiind acela de a lăsa

să treacă un interval de timp cît mai lung posibil între aceste două momente ale respirației — yoginul poate deci pătrunde toate modalitățile conștiinței. Pentru muritorul de rînd, între aceste diverse modalități există o discontinuitate: astfel, trecerea de la starea de veghe la cea de somn se face în mod inconștient. Yoginul trebuie să păstreze continuitatea conștiinței, adică să pătrundă, ferm și lucid, în fiecare din aceste stări. Există un număr considerabil de texte pe tema acestei tehnici ascetice indiene; majoritatea lor nu fac însă decît să repete formulele tradiționale. Deși *prāṇāyāma* este un exercițiu yogic specific și de mare importanță, Patañjali nu îi consacră decît trei *sūtre*. Detalii tehnice se găsesc în comentariile lui Vyāsa, Bhoja și Vācaspati Miśra, dar mai ales în tratatele hathayogice.

Ritmul respirației se obține printr-o armonizare a celor trei „momente": inspirația (*pūraka*), expirația (*recaka*) și reținerea aerului (*kumbhaka*). Prin exercițiu, yoginul ajunge să prelungească destul de mult fiecare din aceste momente. După cum declară Patañjali, scopul *prāṇāyāmei* este o suspendare a respirației pe o durată cît mai mare cu putință, la care se ajunge încetinindu-i treptat ritmul. Se începe prin a se opri suflul șaisprezece secunde și jumătate, apoi treizeci și cinci de secunde, trei minute, cinci minute ș.a.m.d.

Îngropaţii de vii

În martie 1829, *Asiatic Monthly Journal* relata isprăvile unui yogin care, printre alte performanţe, putea rămîne sub apă timp de mai multe ore. El refuza să explice cum făcea acestea, „mulţumindu-se să spună că pentru el era o obişnuinţă".

Pare neîndoielnic că stările cataleptice pot fi provocate intenţionat de către yogini experimentaţi. Dr. Thérèse Brosse a demonstrat că reducerea respiraţiei şi a contracţiei cardiace pînă la un nivel care nu se întîlneşte de obicei decît în pragul unei morţi inevitabile este un fenomen fiziologic autentic, pe care yoginii îl pot realiza cu ajutorul voinţei, iar nu ca efect al unei autosugestii. Se înţelege de la sine că un asemenea yogin poate fi îngropat fără nici un risc. „Reducerea respiraţiei, scrie dr. J. Filliozat, este uneori atît de accentuată încît unii yogini se pot lăsa îngropaţi de vii, fără prejudicii, pentru un timp dat, păstrînd un cubaj de aer care ar fi cu totul insuficient pentru a le asigura supravieţuirea. Această mică rezervă de aer este destinată, conform lor, să le permită, în cazul în care, pe durata experimentului, un accident i-ar face să iasă din starea lor yogică, punîndu-i în pericol, să efectueze cîteva inhalaţii pentru a reintra în această stare" (*Magie et Médecine*, Paris, 1943, pp. 115–116).

Să adăugăm numaidecît că scopul acestor practici nu este obţinerea de puteri fachirice. Trebuie să distingem între exhibiţionismul anumitor fachiri şi hathayogini şi scopul urmărit de către yoginii autentici. Aceştia se străduiesc să-şi stăpînească trupul pentru a pătrunde secretul vieţii psihosomatice. Ei doresc să cunoască experimental nivelurile profunde ale psihicului şi să le înţeleagă dinamismul, spre a găsi mijloacele de a se elibera de sub dominaţia lor. Să nu uităm că ţelul final al yoginului este libertatea absolută, autonomia perfectă, ceea ce implică un lung şi complex travaliu de decondiţionare.

Controlul suflului: China, Islamul

Ritmarea şi reţinerea suflului joacă un rol important şi în tehnicile taoiste (cf. H. Maspero, *Les procédés de „nourir le principe vital" dans la religion taoïste ancienne*, în *Journal asiatique*, 1937, pp. 117–252, 353–430). Practica este cunoscută sub numele de „respiraţie embrionară" (*t'ai-si*) şi principalul ei scop este obţinerea Vieţii Lungi (*tch'ang chen*), pe care taoiştii o înţeleg „ca pe o nemurire materială a trupului însuşi". „Respiraţia embrionară" nu este deci, precum *prāṇāyāma*, un exerciţiu preliminar meditaţiei, nici un exerciţiu auxiliar. El îşi este, dimpotrivă, sieşi suficient. „Respiraţia

embrionară" nu serveşte, asemeni *prāṇāyāmei*, la a pregăti concentrarea spirituală, ci realizează un proces de „fiziologie mistică" în urma căruia viaţa corpului este prelungită indefinit. Taoismul aminteşte prin aceasta de Hathayoga, cu care se aseamănă într-o anumită măsură. Ceea ce preocupă în primul rînd China este prelungirea indefinită a vieţii corpului material, pe cînd India este obsedată de ideea cuceririi libertăţii spirituale, a transfigurării, a „deificării" corpului.

Taoiştii practicau reţinerea suflului. Ei începeau prin a-l reţine timp de 3, 5, 7, 9, 12 respiraţii şi pretindeau că se poate ajunge la a-l reţine pe durata a 120 de respiraţii şi chiar mai mult. Pentru dobîndirea nemuririi, este necesar ca suflul să fie reţinut pe durata a 1000 de respiraţii. Dar tehnica privitoare la „suflul intern", adică la „respiraţia embrionară", era şi mai dificilă. Era vorba de „a topi suflul" şi a-l face să circule prin interiorul corpului. „Scopul suprem este stabilirea unui fel de *circulaţie interioară* a principiilor vitale astfel încît individul să poată rămîne *perfect etanş* şi să suporte fără prejudicii proba imersiunii. Devii *impermeabil*, autonom, *invulnerabil*, de îndată ce posezi arta de a te hrăni şi de a respira în circuit închis, în maniera unui *embrion*" (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, 1934, pp. 514–515).

Este probabil că cel puţin sub forma sa neotaoistă, disciplina suflurilor a fost influenţată de Yoga tantrică : unele practici respiratorii şi sexuale totodată au pătruns în China începînd cu secolul al VII-lea d.H. (cf. Eliade, *Le Yoga*, p.395). Pe de altă parte, existau în China anumite tehnici arhaice, de structură şamanică, ce îşi propuneau imitarea mişcărilor şi a respiraţiei animalelor. În orice caz, Lao Zi (*Dao de Jing*, 6) şi Zhuang Zi (cap.15) cunoşteau deja „respiraţia metodică", iar o inscripţie din epoca Chu atestă practica unei tehnici respiratorii în secolul al VI-lea î.H. (cf. H. Wilhelm, *Eine Chou-Inschrift über Atemtechnik*, în *Monumenta Serica*, XVIII, 1948, pp.385–388).

Controlul suflului este practicat şi de către misticii musulmani. Oricare ar fi *originea* acestei tehnici înăuntrul tradiţiei islamice, nu încape îndoială că anumiţi mistici musulmani din India au împrumutat şi practicat exerciţiile yogice. Tehnica *dhikr* prezintă uneori analogii formale frapante cu disciplina indiană a respiraţiei. T.P. Hughes (*A Dictionary of Islam*, London, 1885, pp. 703 şi urm.) menţionează un monah care trăia la frontiera afgană şi despre care se spunea că practicase *dhikr* într-atît încît reuşea să-şi reţină suflul timp de aproape trei ore.

Isihasmul

Unele preliminarii ascetice şi metode de rugăciune utilizate de călugării isihaşti prezintă puncte de asemănare cu tehnicile yogice, îndeosebi cu *prāṇāyāma*. Iată cum rezumă R.P. Irénée Hausherr esenţialul metodei isihaste de rugăciune: „Ea comportă un dublu exerciţiu, omfaloscopia şi repetarea indefinită a rugăciunii către Iisus: «Doamne Iisuse Hristoase, fiul lui Dumnezeu, miluieşte-mă!». Aşezîndu-te în întuneric, coborînd capul, fixîndu-ţi privirile asupra mijlocului abdomenului, altfel spus asupra ombilicului, căutînd să descoperi acolo lăcaşul inimii, repetînd fără răgaz acest exerciţiu şi însoţindu-l întotdeauna cu aceeaşi invocaţie după ritmul respiraţiei, încetinit la minimum, şi perseverînd zi şi noapte în această rugăciune mentală, vei sfîrşi prin a găsi ceea ce căutai, lăcaşul inimii, şi o dată cu el tot soiul de minunăţii şi de cunoştinţe" (Irénée Hausherr, S.J., *La Méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, Roma, 1927, p.102).

Iată un fragment din Nichifor din Singurătate (a doua jumătate a secolului al XIII-lea): „Tu deci şezînd şi adunîndu-ţi mintea, împinge-o şi sileşte-o pe calea nărilor, pe care intră aerul în inimă, să coboare împreună cu aerul inspirat în inimă. Şi intrînd acolo nu-ţi vor mai fi fără veselie şi fără bucurie cele de după aceea. Şi precum

un bărbat oarecare fiind călătorit de la casa sa, cînd se întoarce nu mai ştie ce să facă de bucurie că s-a învrednicit să se întîlnească cu copiii şi cu nevasta, aşa şi mintea cînd se întîlneşte cu sufletul se umple de o bucurie şi veselie de negrăit. Drept aceea, frate, obişnuieşte-ţi mintea să nu iasă degrabă de acolo. Căci la început e nepăsătoare poate, din pricina închiderii înăuntru şi a strîmtorării. Dar după ce se obişnuieşte, nu-i mai plac rătăcirile pe afară. Căci «Împărăţia cerurilor este înlăuntrul nostru». Pe aceasta privind-o acolo şi cerînd-o prin rugăciune curată, toate cele din afară le socoteşte urîte şi neplăcute" (trad. rom. pr. prof. Dumitru Stăniloae, *Filocalia*, vol.VII, pp.29–31).

În secolul al XVIII-lea, doctrinele şi tehnicile isihaste le mai erau familiare călugărilor de la muntele Athos. Iată cîteva fragmente din *Encheiridion*-ul lui Nicodim Hagioritul: *„De ce trebuie să-ţi ţii respiraţia în rugăciune.* Deoarece spiritul tău ori fapta spiritului tău s-au obişnuit încă din tinereţe să se răspîndească şi să se risipească asupra lucrurilor sensibile ale lumii exterioare, din care cauză, atunci cînd rosteşti această rugăciune, să nu respiri în mod continuu, aşa cum este obiceiul de la natură, ci să-ţi reţii un pic respiraţia atîta cît glasul lăuntric să fi rostit o dată rugăciunea, şi atunci să respiri, aşa cum au povăţuit-o Sfinţii Părinţi. Fiindcă, prin această reţinere momentană a respiraţiei, inima se

află stingherită şi strînsă şi, în consecinţă, îndură o suferinţă, neprimind aerul trebuitor naturii sale; iar spiritul, la rîndul său, se adună mai uşor şi se întoarce către inimă [...]. Fiindcă prin această reţinere momentană a respiraţiei inima aspră şi îngroşată se subţiază, şi umiditatea inimii, fiind în mod convenabil comprimată şi încălzită, devine, în consecinţă, tandră, sensibilă, umilă şi mai dispusă la căinţă şi la a vărsa lacrimi cu uşurinţă [...]. Fiindcă prin această scurtă reţinere inima resimte stingehereală şi suferinţă, iar prin stinghereală şi durere vomită cîrligul otrăvit al plăcerii şi al păcatului pe care l-a înghiţit mai înainte..." (I. Hausherr, *op.cit.*, p.109).

În sfîrşit, trebuie citat tratatul fundamental *Metoda sfintei rugăciuni şi atenţii*, mult timp atribuit lui Simeon Noul Teolog. „Opusculul ar putea fi foarte bine contemporan cu cel al lui Nichifor, dacă nu cumva îi aparţine lui Nichifor însuşi, aşa cum presupune, nu fără temei, I. Hausherr" (Jean Gouillard, *Petite Philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953, p.206). Reproducem după traducerea franceză a lui Jean Gouillard (*op.cit.*, p.216): „Atunci aşează-te într-o chilie liniştită, deoparte într-un colţ, şi străduieşte-te să faci ceea ce-ţi spun: închide uşa, înalţă-ţi spiritul deasupra oricărui obiect zadarnic sau trecător. Pe urmă, apăsîndu-ţi barba în piept, îndreaptă-ţi ochiul trupului în acelaşi timp cu întregul tău spirit asupra

centrului abdomenului, adică asupra ombilicului; comprimă aspirarea aerului care trece prin nas, astfel încît să nu respiri cu uşurinţă, şi scrutează cu mintea înăuntrul măruntaielor tale în căutarea locului inimii, pe care tuturor puterilor sufletului le place să-l frecventeze. La început nu vei găsi decît tenebre şi o opacitate îndărătnică, dar dacă perseverezi, dacă practici acest exerciţiu zi şi noapte, vei găsi, ah, minunăţie! o fericire fără de margini."

Nu trebuie să ne lăsăm înşelaţi de aceste analogii exterioare cu *prāṇāyāma*. Disciplina respiraţiei şi poziţia corpului au drept scop, la isihaşti, să pregătească rugăciunea mentală; în *Yoga-Sūtra*, aceste exerciţii urmăresc „unificarea" conştiinţei şi pregătirea „meditaţiei", iar rolul lui Dumnezeu (*Iśvara*) este destul de modest. Nu este însă mai puţin adevărat că, din punct de vedere fenomenologic, cele două tehnici mai sus menţionate sînt destul de asemănătoare pentru ca problema unei influenţe a fiziologiei mistice indiene asupra isihasmului să poată fi pusă.

„Retragerea simţurilor"

Āsana, *prāṇāyāma* şi *ekāgratā* produc o suspendare a condiţiei umane, fie şi numai pentru timpul scurt cît durează exerciţiul. Nemişcat, ritmîndu-şi respiraţia, fixîndu-şi

privirea şi atenţia asupra unui singur punct, yoginul depăşeşte experimental modalitatea profană de a exista. El începe prin a deveni autonom în raport cu Cosmosul ; tensiunile din exterior nu-l mai tulbură (căci o dată depăşite „contrariile", el este insensibil atît la frig, cît şi la căldură; atît la lumină, cît şi la întuneric etc.); activitatea senzorială nu-l mai proiectează în afară, către obiectele simţurilor; fluviul psihomental nu mai este condus de distrageri, automatisme şi memorie: el este „concentrat", „unificat". Retragerea în afara Cosmosului este însoţită de o adîncire în sine însuşi. Yoginul se întoarce către sine, se ia în posesie ca să ne exprimăm astfel, se înconjoară cu „fortificaţii" tot mai solide, într-un cuvînt devine invulnerabil.

Āsana şi *ekāgratā* imită un arhetip divin: poziţia yogică are o valoare religioasă în sine. Dumnezeu din *Yoga-Sūtra,* Iśvara, este un spirit pur, care nu doar că nu a creat lumea, dar nici măcar nu intervine, direct sau indirect, în istorie. Yoginul imită modul de a fi care îi este propriu acestui spirit pur. Depăşirea condiţiei umane, „eliberarea", autonomia perfectă a lui *puruṣa* — toate acestea îşi au modelul exemplar în Iśvara. Renunţarea la condiţia umană, adică practica Yoga, are o valoare religioasă în sensul că yoginul imită modul de a fi al lui Iśvara: imobilism, concentrare asupra sinelui.

Faptul de a ritma şi, la limită, de a suspenda respiraţia facilitează în mare măsură concentrarea (*dhāraṇā*). Căci, ne spune Patañjali (*Y.-S.*, II, 52, 53), graţie *prāṇāyāmei*, vălul tenebrelor se destramă, iar intelectul devine capabil de concentrare (*dhāraṇā*). Yoginul poate să-şi verifice calitatea concentrării prin *pratyāhāra*, termen tradus în general prin „retragerea simţurilor" sau „abstragere", dar pe care noi preferăm să-l traducem prin „facultatea de a elibera activitatea senzorială de sub influenţa obiectelor exterioare". După *Yoga-Sūtra*, II, 54, am putea înţelege *pratyāhāra* ca facultatea prin care intelectul (*citta*) cunoaşte senzaţiile *ca şi cum* contactul ar fi fost real.

Comentînd această *sūtra*, Bhoja spune că simţurile, în loc să se îndrepte către obiecte, „rămîn în ele însele". Deşi simţurile nu se mai îndreaptă către obiectele exterioare, iar activitatea lor încetează, intelectul (*citta*) nu-şi pierde prin aceasta proprietatea de a avea reprezentări senzoriale. Atunci cînd *citta* doreşte să cunoască un obiect exterior, el nu se serveşte de o activitate senzorială. El poate cunoaşte acest obiect datorită puterilor de care dispune. Fiind obţinută direct prin contemplaţie, această „cunoaştere" este, din punct de vedere yogic, mai reală decît cunoaşterea obişnuită. „Atunci, scrie Vyāsa, înţelepciunea (*prajñā*) yoginului cunoaşte toate lucrurile, aşa cum sînt ele" (*Yoga Bhāsya*, II, 45).

Această retragere a activității senzoriale de sub stăpînirea obiectelor exterioare (*pratyāhāra*) este ultima etapă a ascezei psihofiziologice. De acum înainte yoginul nu va mai fi „distras" sau „tulburat" de simțuri, de activitatea senzorială, de memorie etc. Orice activitate este suspendată. *Citta* — fiind masa psihică ce ordonează și clarifică senzațiile venite din afară — poate servi drept oglindă obiectelor, fără ca simțurile să se interpună între el și obiectul său. Profanul este incapabil să dobîndească această libertate, deoarece spiritul său, în loc să fie stabil, este, dimpotrivă, violentat fără încetare de activitatea simțurilor, de subconștient și de „setea de a trăi". Realizînd *citta vrtti nirodhah* (adică suprimarea stărilor psihomentale), *citta* rămîne în el însuși (*svarūpamātre*). Această „autonomie" a intelectului nu antrenează însă suprimarea „fenomenelor". Deși detașat de fenomene, yoginul continuă să le contemple. În loc să cunoască, așa ca mai înainte, prin mijlocirea formelor (*rūpa*) și a stărilor mentale (*cittavrtti*), yoginul contemplă direct esența (*tattva*) tuturor obiectelor.

Dhāranā, „concentrarea" yogică

Autonomia față de stimulii lumii exterioare și față de dinamismul subconștient, autonomie pe care o realizează prin intermediul *pratyāhārei*, îi permite yoginului să experi-

menteze o triplă tehnică, pe care textele o numesc *samyama* (literal: a merge împreună, vehicol). Acest termen desemnează ultimele etape ale tehnicii yogice, ultimele trei „membre ale Yogăi" (*yoganga*), şi anume: concentrarea (*dhāraṇā*), „meditaţia" propriu-zisă (*dhyāna*) şi „staza" (*samādhi*). Aceste exerciţii spirituale nu sînt posibile decît după o repetare suficientă a tuturor celorlalte exerciţii fiziologice, atunci cînd yoginul a ajuns să-şi stăpînească perfect corpul, subconştientul şi fluxul psihomental. Exerciţiile sînt calificate drept „subtile" (*antaranga*) pentru a arăta limpede că nu implică nici o nouă tehnică fiziologică. Ele se aseamănă într-o asemenea măsură încît yoginul care abordează unul din ele (concentrarea, de exemplu) doar cu greu se poate menţine în cadrul lui şi i se întîmplă chiar să alunece, fără voia lui, în „meditaţie" sau în „enstază". Din acest motiv ultimele trei exerciţii yogice sînt desemnate cu un nume comun: *samyama* (Vācaspati Miśra, *ad* Vyāsa, III, 1).

„Concentrarea" (*dhāraṇā*, de la rădăcina *dhr*, „a ţine strîns") este de fapt o *ekāgratā*, o „fixare într-un singur punct", dar al cărei conţinut este strict noţional. Altfel spus, *dhāranā* — şi prin aceasta se deosebeşte ea de *ekāgratā*, al cărei unic scop este oprirea fluxului psihomental şi „fixarea într-un singur punct" — realizează această „fixare" în scopul de *a înţelege*. Iată definiţia

pe care i-o dă Patañjali : „Fixarea gîndirii într-un singur punct" (*Y.-S.*, III, 1). Vyāsa precizează că de obicei concentrarea se face asupra „centrului (*cakra*) ombilicului, în lotusul inimii, în lumina capului, asupra vîrfului nasului, al limbii sau al oricărui loc sau obiect exterior" (*ad Y.-S.*, III, 1). Vācaspati Miśra adaugă că nu putem obţine *dhāraṇā* fără ajutorul unui obiect asupra căruia să ne fixăm gîndirea.

Dhyāna, „meditaţia" yogică

În tratatul său *Yoga-sāra-samgraha* (ed. C. Jha, pp. 43 şi urm.), Vijñāna Bhikṣu citează un pasaj din *Iśvara-gītā*, conform căruia durata *dhāranei* se extinde pe un interval de timp de douăsprezece *prāṇāyāme*. Repetînd de douăsprezece ori această concentrare asupra unui singur obiect, se obţine „meditaţia" yogică, *dhyāna*. Patañjali o defineşte pe aceasta din urmă: „Un curent de gîndire unificată" (*Y.-S.*, III, 2), iar Vyāsa adaugă următoarea glosă: „Continuum de efort mental vizînd asimilarea obiectului meditaţiei, eliberat de orice alt efort de a asimila alte obiecte." Vijñāna Bhikṣu (*Yoga-sāra-samgraha*, p.45) explică acest proces în felul următor: atunci cînd, în situaţia în care a fost practicată *dhāraṇā*, spiritul a reuşit să se menţină un timp destul de îndelungat în faţa sa sub forma obiectului me-

ditaţiei, fără nici o întrerupere cauzată de intruziunea unei alte funcţiuni, atunci se ajunge la *dhyāna*. Şi el dă ca exemplu contemplarea lui Viṣṇu sau a unui alt zeu imaginat ca aflîndu-se în lotusul inimii.

Nu mai trebuie să precizăm că această „meditaţie" yogică diferă radical de meditaţia profană. În primul rînd, nici un „continuum mental" nu poate dobîndi, în cadrul experienţei psihomentale normale, densitatea şi puritatea pe care ne permit să le atingem procedeele yogice. În al doilea rînd, meditaţia profană se opreşte fie la forma exterioară a obiectelor asupra cărora se meditează, fie la valoarea lor, pe cînd *dhyāna* permite „pătrunderea" obiectelor, „asimilarea" lor magică.

Actul de „pătrundere" în esenţa obiectelor este deosebit de dificil de explicat; el nu trebuie conceput nici în formele imaginaţiei poetice, nici în acelea ale unei intuiţii de tip bergsonian. Ceea ce deosebeşte clar „meditaţia" yogică de aceste două elanuri iraţionale este coerenţa sa, starea de luciditate care îi este proprie şi care o orientează tot timpul. Într-adevăr, „continuumul mental" nu scapă niciodată voinţei yoginului. În nici un moment acest continuum nu se îmbogăţeşte pe căi lăturalnice, prin asociaţii necontrolate, analogii, simboluri etc. Meditaţia nu încetează nici o clipă să fie un *instrument* de pătrundere în esenţa lucrurilor, adică, în cele din urmă, un instrument

de *luare în posesiune*, de „asimilare" a realului.

Rolul lui Dumnezeu

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga afirmă existenţa unui Dumnezeu, Iśvara (literal: Domn). Acest Dumnezeu nu este, bineînţeles, creator (Cosmosul, viaţa şi omul fiind „create", aşa cum am văzut deja, de către *prakṛti*, căci toate provin din substanţa primordială). Iśvara poate însă grăbi, la anumiţi oameni, procesul eliberării; el ajută să se ajungă mai repede la *samādhi*. Domnul menţionat de Patañjali este mai curînd un Dumnezeu al yoginilor. El nu-i poate veni în ajutor decît unui yogin, adică unui om care s-a decis deja pentru Yoga. Rolul lui Iśvara este, de altminteri, destul de modest. El poate, de exemplu, să-l facă să obţină *samādhi* pe yoginul care l-a ales pe el drept obiect al concentrării sale. După Patañjali (*Y.-S.*, II, 45) acest ajutor divin nu este efectul vreunei „dorinţe" ori al unui „sentiment" — căci Domnul nu poate avea nici dorinţe, nici emoţii —, ci al unei „simpatii metafizice" între Iśvara şi *puruṣa*, simpatie care explică armonizarea structurilor lor. Iśvara este un *puruṣa* liber dintotdeauna, neatins vreodată de „durerile" şi „impurităţile" existenţei (*Y.-S.*, I, 24). Vyāsa, comentînd acest text, precizează că deosebirea dintre „spiri-

tul eliberat" şi Iśvara este următoarea: primul s-a aflat cîndva în relaţie (chiar dacă iluzorie) cu experienţa psihomentală, în timp ce Iśvara a fost întotdeauna liber. Dumnezeu nu se lasă atras nici prin ritualuri, nici prin devoţiune, nici prin credinţa în „harul" său; „esenţa" sa colaborează instinctiv, ca să spunem astfel, cu Sinele care vrea să se elibereze prin Yoga.

Este mai curînd o simpatie de ordin metafizic, legînd una de cealaltă două entităţi înrudite. S-ar zice că simpatia arătată faţă de cîţiva yogini — adică faţă de acei puţini oameni care-şi caută eliberarea prin mijlocirea tehnicilor yogice — a epuizat capacitatea pe care o avea Iśvara de a se interesa de soarta oamenilor. Din acest motiv, nici Patañjali, nici Vyāsa nu reuşesc să explice în mod convingător intervenţia lui Dumnezeu în Natură. Îţi dai seama că Iśvara a pătruns în dialectica Sāṃkhya-Yoga venind oarecum din afară. Într-adevăr, Sāṃkhya afirmă (iar Yoga îşi însuşeşte afirmaţia) că substanţa (*prakṛti*) colaborează, prin „instinctul său teleologic", la eliberarea omului. Astfel că rolul jucat de Dumnezeu în dobîndirea acestei libertăţi este lipsit de însemnătate; substanţa cosmică îşi asumă chiar ea sarcina eliberării numeroşilor „Sine" (*puruṣa*) prinşi în mreaja iluzorie a existenţei.

Patañjali, deşi a introdus în dialectica doctrinei soteriologice Sāṃkhya acest ele-

ment nou şi (la urma urmei) absolut inutil care este Iśvara, nu-i acordă totuşi importanţa pe care i-o vor da comentatorii tîrzii. Ceea ce contează înainte de orice în *Yoga-Sūtra* este tehnica; altfel spus: voinţa şi capacitatea de stăpînire de sine şi de concentrare ale yoginului. De ce a simţit totuşi Patañjali nevoia să-l introducă pe Iśvara? Fiindcă Iśvara corespundea unei realităţi de ordin experimental: el poate într-adevăr să provoace *samādhi*, cu condiţia ca yoginul să practice *Iśvarapranidhāna*, adică devoţiunea către Iśvara (*Y.-S.*, II, 45). Propunîndu-şi să culeagă şi să clasifice toate tehnicile yogice validate de „tradiţia clasică", Patañjali nu putea să neglijeze o serie întreagă de experienţe pe care numai concentrarea în Iśvara le făcuse posibile. Cu alte cuvinte: alături de tradiţia unei Yoga pur magice, adică făcînd apel numai la voinţa şi la forţele personale ale ascezei, exista şi o altă tradiţie, „mistică", în care etapele finale ale practicii Yoga erau cel puţin înlesnite printr-o devoţiune — chiar foarte rarefiată, foarte „intelectuală" — faţă de un Dumnezeu. De altfel, cel puţin aşa cum se prezintă el la Patañjali şi la Vyāsa, Iśvara este lipsit de măreţia Dumnezeului creator şi atotputernic şi de patosul propriu unui Dumnezeu dinamic şi grav din diversele mistici. Iśvara nu este în definitiv decît arhetipul yoginului: un macroyogin; foarte probabil, un patron al anumitor secte vogice. Într-adevăr, Patañjali

precizează că Iśvara a fost *guru* al înţelepţilor din vremuri imemoriale; căci, adaugă el, Iśvara nu este legat de Timp (*Y.–S.*, I, 26).

Să reţinem totuşi de pe acum un detaliu a cărui semnificaţie nu se va preciza decît mai departe: într-o dialectică a eliberării în care nu era necesar să figureze, Patañjali introduce un „Dumnezeu" căruia nu-i acordă, ce-i drept, decît un rol relativ modest. Căci *samādhi* — după cum vom vedea — poate fi obţinut şi fără această „concentrare în Iśvara". Yoga practicată de Buddha şi contemporanii săi se dispensa de „concentrarea în Dumnezeu". Ne putem într-adevăr imagina foarte uşor o Yoga care să accepte întru totul dialectica Sāṃkhya şi nu avem nici un motiv să credem că o asemenea Yoga, magică şi atee, n-a existat. Patañjali a fost totuşi nevoit să-l introducă pe Iśvara în Yoga; căci Iśvara era, pentru a ne exprima astfel, un dat experimental: anumiţi yogini făceau într-adevăr apel la Iśvara, cu toate că s-ar fi putut elibera şi prin practicarea exclusiv a tehnicii Yoga.

Avem de-a face aici cu polaritatea magie–mistică, atît de caracteristică spiritualităţii indiene medievale. Remarcabil este rolul, din ce în ce mai activ, jucat de Iśvara la comentatorii tîrzii. Vācaspati Miśra şi Vijñāna Bhikṣu, de exemplu,îi acordă lui Iśvara o mare importanţă. Este adevărat că aceşti doi comentatori îi interpretează pe Patañjali şi Vyāsa în lumina spiritualităţii

contemporane lor. Or, ei trăiesc într-o perioadă în care întreaga Indie este îmbibată de curente mistice şi devoţionale. Dar tocmai această victorie cvasiuniversală a „misticii" apare ca deosebit de semnificativă în cazul Yogăi „clasice", care s-a îndepărtat prin aceasta de caracteristica sa originară, anume de „magie". Astfel, sub influenţele conjugate ale anumitor idei vedantine şi ale *bhakti*-ului (devoţiune mistică), Vijñāna Bhikṣu stăruie îndelung asupra „harului special al lui Dumnezeu" (*Yoga-sāra-samgraha*, pp. 9, 18–19, 45–46). Un alt comentator, Nilakantha, afirmă că Dumnezeu, deşi inactiv, îi ajută pe yogini asemenea unui magnet (cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, p.89). Acelaşi autor îi atribuie lui Iśvara o „voinţă" capabilă să predestineze vieţile oamenilor; căci „el îi sileşte pe aceia pe care vrea să-i înalţe să săvîrşească fapte bune, iar pe aceia pe care vrea să-i nimicească, să facă fapte rele" (*ibid.*, p.88). Cît de departe sîntem de rolul modest atribuit de Patañjali lui Iśvara!

Enstază şi hipnoză

Ne reamintim că ultimele trei „membre ale Yogăi" reprezintă nişte „experienţe" şi „stări" atît de strîns legate una de cealaltă, încît au fost desemnate cu acelaşi nume: *samyama*. Prin urmare, a realiza *samyama* pe un anu-

me „plan" înseamnă a realiza concomitent „concentrarea" (*dhāraṇā*), „meditaţia" (*dhyāna*) şi „staza" (*samādhi*): acest „plan" sau nivel poate fi, de exemplu, cel al materiei inerte (pămîntul etc.), sau cel al materiei incandescente („focul" etc.). Trecerea de la „concentrare" la „meditaţie" nu necesită întrebuinţarea vreunei noi tehnici. La fel, nu este nevoie de nici un exerciţiu yogic suplimentar pentru a realiza *samādhi*, o dată ce yoginul a reuşit să se „concentreze" şi să „mediteze". *Samādhi*, enstaza yogică, este rezultatul final şi încoronarea tuturor eforturilor şi exerciţiilor spirituale ale ascetului. (Semnificaţiile termenului *samādhi* sînt: unire, totalitate; absorbire în; concentrare totală a spiritului; conjuncţie. Se traduce în general prin „concentrare"; dar în acest caz există riscul de a se confunda cu *dhāranā*; de aceea am preferat să-l traducem prin enstază, stază, conjuncţie.)

Nenumărate sînt dificultăţile de depăşit dacă vrem să înţelegem cu exactitate în ce constă această „stază" yogică. Chiar lăsînd la o parte semnificaţiile laterale pe care le capătă conceptul de *samādhi* în literatura budistă, precum şi în varietăţile „baroce" de Yoga, şi neluînd în considerare decît sensul şi valoarea care i-au fost atribuite de Patañjali şi comentatorii săi, dificultăţile subzistă. Căci, pe de o parte, *samādhi* exprimă o „experienţă" indescriptibilă din toate punctele de vedere; pe de altă parte, această „ex-

perienţă enstatică" nu este univalentă: modalităţile sale sînt foarte numeroase. Să încercăm, procedînd pe etape, să vedem la ce se referă *samādhi*. Cuvîntul este întrebuinţat mai întîi într-o accepţiune gnoseologică; *samādhi* este acea stare contemplativă în care gîndirea percepe nemijlocit forma obiectului, fără ajutorul categoriilor şi al imaginaţiei (*kalpanā*); stare în care obiectul se dezvăluie „în sine" (*svarūpa*), în ceea ce are el esenţial, şi ca şi cum „ar fi golit de sine însuşi" (*Y.-S.*, III, 3). Vācaspati Miśra, comentînd acest text, citează un pasaj din *Viṣṇu Purāṇa* (VI, 90) unde se afirmă că yoginul care a încetat să facă uz de „imaginaţie" nu mai consideră *actul* şi *obiectul* meditaţiei ca distincte unul de celălalt. Există o coincidenţă reală între *cunoaşterea* obiectului şi *obiectul cunoaşterii*; acest obiect nu se mai înfăţişează conştiinţei în relaţiile care îl delimitează şi îl definesc ca fenomen, ci „ca şi cum ar fi golit de sine însuşi". Iluzia şi imaginaţia (*kalpanā*) sînt astfel definitiv suprimate de *samādhi*. Sau, după cum se exprimă Vijñāna Bhikṣu (*Yoga-sāra-saṃgraha*, p.44), se ajunge la *samādhi* „atunci cînd *dhyāna* se eliberează de noţiunile separate de „meditaţie", „obiect de meditaţie" şi „subiect meditativ" şi se menţine doar în forma obiectului meditat", adică atunci cînd nu mai există nimic în afară de această nouă dimensiune ontologică reprezentată de transformarea „obiectului" (Lumea) în „cu-

noaştere–posesiune". Vijñāna Bhikṣu adaugă că există o deosebire clară între *dhyāna* şi *samādhi*: meditaţia poate fi întreruptă „dacă oamenii vin în contact cu obiecte atrăgătoare", pe cînd *samādhi* este o stare invulnerabilă, complet refractară la stimuli.

Nu trebuie totuşi să considerăm această stare yogică drept o simplă transă hipnotică. Psihologia indiană cunoaşte hipnoza şi o atribuie unei stări de concentrare ocazionale şi provizorii (*vikṣipta*). Unele episoade din *Mahābhārata* dezvăluie concepţia populară indiană cu privire la hipnoză. Transa hipnotică nu este, conform acestei concepţii, decît un baraj automat al „fluviului conştiinţei", şi nu o *ekāgratā* yogică. Pe de altă parte, Bhatta Kallata, în tratatul său *Spanda Kārikā*, descrie deosebirile care există între transa hipnotică şi somnambulică şi *samādhi*. Starea *vikṣipta* nu este decît o paralizie, de origine emotivă sau volitivă, a fluxului mental; acest baraj nu trebuie confundat cu *samādhi* care se obţine exclusiv prin *ekāgratā*, adică după ce pluralitatea stărilor mentale a fost suprimată (*Y.–S.*, III, 11).

Samādhi „cu suport"

Mai curînd însă decît „cunoaştere", *samādhi* este o „stare", o modalitate enstatică specifică pentru Yoga. Vom vedea de îndată

că această „stare" face posibilă autodezvăluirea Sinelui (*puruṣa*), grație unui act care nu este constitutiv vreunei „experiențe". Dar nu orice *samādhi* dezvăluie Sinele, nu orice „stază" realizează eliberarea finală. Patañjali şi comentatorii săi disting mai multe specii sau etape ale concentrării supreme. Atunci cînd *samādhi* se obține cu ajutorul unui obiect sau al unei idei (adică fixînd gîndirea într-un punct al spațiului sau asupra unei idei), enstaza poartă numele de *samprajñāta samādhi* (enstază „cu suport" sau „diferențiată"). Atunci cînd, dimpotrivă, *samādhi* se obține în afara oricărei „relații" (fie de ordin exterior, fie de ordin mental), adică atunci cînd se obține o „conjuncție" în care nu intervine nici o „alteritate", ci este pur şi simplu o înțelegere plenară a ființei, se realizează *asamprajñāta samādhi* (enstază „nediferențiată"). Vijñāna Bhikṣu (*Yoġasāra-saṃgraha*, p.4) precizează că *samprajñāta samādhi* este un mijloc de eliberare în măsura în care face posibilă înțelegerea adevărului şi în care curmă orice fel de suferință. Dar *asamprajñāta samādhi* distruge „impresiile (*saṃskāra*) tuturor funcțiilor mentale antecedente" şi reuşeşte chiar să oprească forțele karmice deja declanşate prin activitatea trecută a yoginului. În timpul „enstazei diferențiate", continuă Vijñāna Bhikṣu, toate funcțiile mentale sînt „oprite" („inhibate") cu excepția aceleia care „meditează asupra obiectului", pe cînd în

asamprajñāta samādhi orice „conştiinţă" dispare: ansamblul funcţiilor mentale este blocat. „Pe durata acestei staze, nu există nici un alt vestigiu al spiritului (*citta*) în afară de impresiile (*samskāra*) lăsate în urmă (prin funcţionarea sa trecută). Dacă aceste impresii nu erau acolo, nu ar fi existat nici o posibilitate de revenire la conştiinţă."

Ne găsim deci în prezenţa a două clase de „stări", net deosebite: prima serie este dobîndită prin mijlocirea tehnicii yogice a concentrării (*dhāraṇā*) şi a meditaţiei (*dhyāna*); cea de-a doua clasă cuprinde de fapt o singură „stare", şi anume enstaza neprovocată, „raptul". Fără îndoială, chiar şi *asamprajñāta samādhi* se datorează tot eforturilor prelungite ale yoginului. Nu este un dar, nici o stare de graţie. Nu se poate ajunge la această enstază mai înainte ca varietăţile de *samādhi* conţinute în prima clasă să fi fost verificate îndeajuns. El este încoronarea nenumăratelor „concentrări" şi „meditaţii" care l-au precedat. Vine însă fără a fi chemat, fără a fi provocat, fără a fi fost pregătit în mod special: de aceea poate fi numit un „rapt".

Evident, „enstaza diferenţiată", *samprajñāta samādhi*, cuprinde mai multe etape: aceasta se datorează faptului că ea este perfectibilă şi nu realizează o „stare" absolută şi ireductibilă. Se disting în general patru etape sau varietăţi: „argumentativă" (*sa-*

vitarka), „non-argumentativă" (*nirvitarka*), „reflexivă" (*savicāra*), „supra-reflexivă" (*nirvicāra*) (cf.*Y.-S.*, I, 42-44). Patañjali mai cunoaşte şi o altă terminologie: *vitarka, vicāra, ānanḍa, asmiṭā* (*Y.-S.*, I, 17). Dar, aşa cum remarcă Vijñana Bhikṣu, care reproduce această a doua listă, „cei patru termeni sînt pur tehnici, ei se aplică în mod convenţional unor forme diferite de realizare". Aceste patru forme sau etape ale „enstazei diferenţiate", *samprajñāta samādhi*, continuă Vijñāna Bhikṣu, reprezintă o ascensiune: graţia lui Iśvara permite, în anumite cazuri, să se atingă direct stările superioare, şi atunci este inutil să se mai revină în urmă pentru a realiza stările preliminare. Dar, atunci cînd graţia divină nu intervine, cele patru stadii trebuie realizate treptat, păstrînd acelaşi obiect de meditaţie.

În prima etapă, *savitarka* („argumentativă" — *Y.-S.*, I, 42) — deoarece presupune o analiză preliminară), gîndirea se identifică cu obiectul meditat în „totalitatea sa esenţială"; căci un obiect se compune dintr-un *lucru*, dintr-o *noţiune* şi dintr-un *cuvînt*, iar aceste trei „aspecte" ale realităţii sale se găsesc, pe durata meditaţiei, în perfectă coincidenţă cu gîndirea (*citta*). *Savitarka samādhi* se obţine prin concentrarea asupra obiectelor considerate sub aspectul lor substanţial (*sthūla*, „grosier"): este o „percepţie directă" a obiectelor, care se întinde însă atît asupra trecutului, cît şi asupra viitoru-

lui lor. De exemplu, ne spune Vijñāna Bhikṣu, dacă practicăm *savitarka samādhi* în raport cu Viṣṇu, îl considerăm pe acest zeu sub forma sa substanţială şi situat în regiunea celestă care-i este proprie, dar îl percepem atît cum era în trecut, cît şi cum va fi într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat. Ceea ce înseamnă că această varietate de *samādhi*, deşi produsă prin „coalescenţa" (*samāpatti*) cu aspectul „grosier" al unei realităţi (în exemplul nostru, percepţia directă a corporalităţii lui Viṣṇu), nu este totuşi redusă la caracterul momentan al obiectului, ci îl „urmează" şi îl „asimilează" şi în durata sa temporală.

Etapa următoare, *nirvitarka* („non-argumentativă") este prezentată în aceşti termeni de către Vyāsa (*ad Y.-S.*, I, 43): „*Citta* devine *nirvitarka* după ce memoria încetează să mai funcţioneze, adică după ce iau sfîrşit asociaţiile verbale sau logice; în momentul în care obiectul este golit de nume şi de sens; în care gîndirea se reflectă de-o manieră imediată adoptînd forma obiectului şi strălucind exclusiv cu acest obiect în el însuşi (*svarūpa*). „În această meditaţie, gîndirea este eliberată de prezenţa «eului», căci actul cognitiv («eu cunosc acest obiect» sau «acest obiect este al meu») nu se mai produce; gîndirea *este* (devine) acest obiect (Vācaspati Miśra, I, 43). Obiectul nu mai este cunoscut prin asociaţii — adică integrat în seria reprezentărilor anterioare, localizat

prin relaţii extrinseci (nume, dimensiune, întrebuinţare, categorie) şi ca să spunem astfel sărăcit datorită procesului obişnuit de abstractizare al gîndirii profane —, el este perceput direct, în nuditatea sa existenţială, ca un dat concret şi ireductibil.

„Stări–cunoaştere"

Să observăm că, în aceste etape, *samprajñāta samādhi* se arată a fi o „stare" obţinută graţie unei anumite „cunoaşteri". Contemplaţia face posibilă enstaza; enstaza, la rîndul ei, permite o pătrundere mai profundă în realitate, provocînd (sau facilitînd) o nouă contemplaţie, o nouă „stare" yogică. Trebuie avută mereu în vedere această trecere de la „cunoaştere" la „stare"; căci, după părerea noastră, este trăsătura caracteristică a *samādhi*-ului (ca, de altfel, a oricărei „meditaţii" indiene). În *samādhi* se produce ruptura de nivel pe care urmăreşte s-o realizeze India şi care este trecerea paradoxală de la *a fi* la *a cunoaşte*. Această „experienţă" supraraţională, în care realul este dominat şi asimilat de cunoaştere, conduce în final la fuziunea tuturor modalităţilor de a fi. Vom vedea puţin mai departe că aici se află sensul profund şi funcţia principală a *samādhi*-ului. Pentru moment dorim să insistăm asupra faptului că *savitarka*, precum şi *nirvitarka samādhi* sînt „stări–cunoaştere" ob-

ţinute prin concentrarea şi meditaţia asupra unităţii formale a „obiectelor".

Aceste etape trebuie însă depăşite dacă vrem să pătrundem în esenţa însăşi a lucrurilor. Astfel că yoginul începe meditaţia *savicāra* („reflexivă"); gîndirea nu se mai opreşte asupra aspectului exterior al obiectelor materiale (obiecte care sînt alcătuite din agregate de atomi, din particule fizice etc.); ea cunoaşte, dimpotrivă, în mod direct aceste nuclee energetice infinitezimale pe care tratatele Sāṃkhya şi Yoga le denumesc *tanmātra*. Se meditează asupra aspectului „subtil" (*sukṣma*) al materiei; se pătrunde, ne spune Vijñāna Bhikṣu, pînă la *ahaṃkāra* şi la *prakṛti*, dar această meditaţie este încă însoţită de conştiinţa Timpului şi a Spaţiului (nu de „experienţa" unui anume spaţiu, a unei anume durate, ci de conştiinţa categoriilor Timp–Spaţiu).

Atunci cînd gîndirea se „identifică" cu *tanmātra* fără a experimenta „sentimentele" pe care le produc, prin natura lor energetică, aceste *tanmātra*, adică atunci cînd yoginul le „asimilează în mod ideal", fără ca să rezulte un sentiment de suferinţă, de plăcere, de violenţă sau de inerţie etc., şi fără a avea conştiinţa Timpului şi a Spaţiului, se obţine starea de *nirvicāra*. Gîndirea se confundă atunci cu aceste nuclee infinitezimale de energie care constituie veritabilul fundament al universului fizic. Este o adevărată cufundare în esenţa însăşi a lumii fizice, şi

nu doar în fenomenele specificate şi individuate (Vyāsa şi Vācaspati Miśra discută aceste etape în comentariile lor la *Y.–S.*, I, 44, 45).

Toate cele patru etape ale *samprajñāta samādhi*-ului se numesc *bijasamādhi (samādhi* cu „sămînţă") sau *sālambana samādhi* (cu „suport") ; căci, ne spune Vijñāna Bhikṣu, ele sînt în legătură cu un „substrat" (suport) şi dau naştere unor tendinţe care sînt asemenea unor „seminţe" pentru funcţiile viitoare ale conştiinţei (vezi şi Bhoja, *ad Y.-S.*, I, 17). Dimpotrivă, *asamprajñāta samādhi* este *nirbija*, „fără sămînţă", fără suport (Vyāsa, *ad Y,-S.*, I, 2). Realizînd cele patru etape din *samprajñāta*, se obţine „facultatea cunoaşterii absolute" (*ṛtambharāprajñā*) (*Y.–S.*, I, 48): este deja o deschidere către *samādhi*-ul „fără sămînţă", căci cunoaşterea absolută descoperă plenitudinea ontologică, în care *a fi* şi *a cunoaşte* nu mai sînt despărţite una de cealaltă. Fixată în *samādhi*, conştiinţa (*citta*) poate avea acum revelaţia imediată a Sinelui (*puruṣa*). Durerea existenţei este abolită prin simplul fapt că această contemplaţie (care este, de fapt, o „participare") se realizează (Vijñāna Bhikṣu, *Yoga-sāra-samgraha*, p.5).

„Puterile miraculoase"

O dată ajuns în acest stadiu al disciplinei sale meditative, yoginul dobîndeşte „puteri-

le miraculoase" (*siddhi*) cărora le este consacrată cartea a III-a din *Yoga-Sūtra*, începînd cu *sūtra* 16. „Concentrîndu-se", „meditînd" şi realizînd *samādhi* faţă de un anumit obiect sau faţă de o clasă întreagă de obiecte, altfel spus: practicînd *samyama*, yoginul dobîndeşte anumite „puteri" oculte asupra obiectului ori a obiectelor experimentate.

Astfel, de exemplu, exercitînd *samyama* asupra reziduurilor subconştiente (samskāra), el îşi cunoaşte existenţele anterioare (III, 18). Prin *samyama* exercitată asupra „noţiunilor" (*pratyaya*), yoginul cunoaşte „stările mentale" ale altor oameni (III, 19). „Cunoaşterea stărilor mentale nu implică însă cunoaşterea obiectelor care le-au produs, acestea din urmă nefiind în legătură directă cu gîndirea yoginului. El cunoaşte emoţia mentală a iubirii, dar nu cunoaşte obiectul iubirii" (Vyāsa, *ibid.*).

Samyama desemnează, ne aducem aminte, ultimele trei „membre ale Yogăi": *dhāraṇā, dhyāna şi samādhi*. Yoginul începe prin a se concentra asupra unui „obiect", a unei „idei"; fie, de exemplu, asupra reziduurilor subconştiente (*saṃskāra*). Atunci cînd a reuşit să obţină *ekāgratā* în ceea ce priveşte aceste reziduuri, el începe să le „mediteze", adică să le asimileze magic, să şi le însuşească. *Dhyāna*, meditaţia, face posibil *samprajñāta samādhi*, în speţă *bija samādhi*, *samādhi* cu suport (în cazul de faţă, suporturile sînt, evident, chiar reziduu-

rile subconştiente). Prin enstaza yogică realizată pornind de la aceste reziduuri, se obţine nu doar înţelegerea şi asimilarea lor magică (ceea ce *dhāraṇā* şi *dhyāna* permiseseră deja să se obţină), ci şi transmutarea „cunoaşterii" înseşi în „posesiune". *Samādhi* are ca rezultat identificarea neîntreruptă a celui care meditează cu ceea ce el meditează. Urmează de la sine că înţelegînd reziduurile subconştiente pînă la a deveni el însuşi aceste reziduuri, yoginul le cunoaşte nu doar în calitate de reziduuri, ci reintegrîndu-le în ansamblul din care au fost desprinse; pe scurt, el poate retrăi la modul ideal (adică fără să le aibă „experienţa") existenţele sale anterioare.

Ca să reamintim şi celălalt exemplu (*Y.–S.*, III, 19): graţie *samyamei* cu privire la „noţiuni", yoginul realizează întreaga serie nesfîrşită de stări psihomentale ale altor oameni; căci, din clipa în care „stăpîneşte dinăuntru" o noţiune, yoginul vede ca pe un ecran toate stările de conştiinţă pe care respectiva noţiune este susceptibilă să le trezească în sufletul altor oameni. El vede o infinitate de situaţii cărora această noţiune le poate da naştere, căci nu numai că el şi-a asimilat conţinutul „noţiunii", dar a şi pătruns în dinamismul ei interior, şi-a însuşit destinele umane pe care ea le-a avut etc. Unele din aceste puteri sînt şi mai miraculoase. Patañjali menţionează, în lista sa de *siddhi*, toate aceste „puteri" legendare care

obsedează, cu o egală intensitate, mitologia, folclorul şi metafizica Indiei. Spre deosebire de textele folclorice, Patañjali ne dă în privinţa lor cîteva lămuriri foarte sumare. Astfel, dorind să explice de ce *samyama* asupra formei corpului îl poate face invizibil pe cel care o practică, Patañjali spune că *samyama* face corpul imperceptibil celorlalţi oameni şi, „nemaiexistînd un contact direct al ochilor cu lumina, corpul dispare" (*Y.–S.*, III, 20). Aceasta este explicaţia pe care o dă Patañjali dispariţiilor şi apariţiilor yoginilor, miracol menţionat de nenumărate texte religioase, alchimice şi folclorice indiene.

Patañjali menţionează şi celelalte „puteri" care se obţin prin *samyama*, precum puterea de a cunoaşte momentul morţii (*Y.–S.*, III, 21), puterile fizice extraordinare (III, 23) sau cunoaşterea lucrurilor „subtile" (III, 24) etc. Practicînd *samyama* asupra plexului ombilicului (*nābhicakra*), se obţine cunoaşterea sistemului corpului (III, 28); asupra cavităţii gîtului (*kanthakupe*), dispariţia foamei şi a setei (III, 29); asupra inimii, cunoaşterea spiritului (III, 33). „Orice ar dori yoginul să cunoască, el trebuie să împlinească *samyama* în raport cu acest obiect" (Vācaspati Miśra, *ad Y.–S.*, III, 30). „Cunoaşterea dobîndită cu ajutorul tehnicilor *samyama* este de fapt o posesiune, o asimilare a realităţilor asupra cărora meditează yoginul. Tot ceea ce este „meditat" este — prin virtutea magică a meditaţiei — asimi-

lat, posedat. Nu este greu de înţeles că profanii au confundat dintotdeauna aceste „puteri" (*siddhi*) cu vocaţia Yogăi. În India yoginul a fost considerat mereu ca un *mahāsiddha*, un deţinător de puteri oculte, un „magician". Că această opinie profană nu este cu totul greşită ne-o demonstrează întreaga istorie spirituală a Indiei, în care magicianul a jucat întotdeauna un rol important. India n-a putut uita nicicînd că omul este capabil să devină, în anumite circumstanţe, „om-zeu". Ea n-a putut să accepte niciodată actuala condiţie umană, alcătuită din suferinţă, neputinţă şi precaritate. Ea a crezut întotdeauna în existenţa oamenilor-zei, a magicienilor, căci tot timpul a avut în faţă exemplul yoginilor. Că toţi aceşti oameni-zei şi magicieni au dorit depăşirea condiţiei umane este o evidenţă. Foarte puţini dintre ei au reuşit însă să treacă de condiţia de *siddha*, condiţia „magicianului" sau a „zeului". Altfel spus: foarte puţini la număr erau cei care izbuteau să învingă a doua tentaţie, cea de a se instala într-o „condiţie divină".

„Vino şi bucură-te aici, în Cer..."

Se ştie că, în concepţia Indiei, renunţarea are o valoare pozitivă. Cel care renunţă nu se simte prin aceasta împuţinat, ci, din contra, îmbogăţit: căci forţa pe care o obţine re-

nunţînd la o plăcere oarecare întrece cu mult plăcerea la care renunţase. Graţie renunţării, ascezei (*tapas*), oamenii, demonii sau zeii pot ajunge într-atît de puternici, încît să devină o ameninţare pentru economia întregului univers. În mituri, legende şi povestiri sînt numeroase episoadele în care personajul principal este un ascet (om sau demon) care, graţie puterii magice obţinute cu ajutorul „renunţării" sale, tulbură pînă şi liniştea unui Brahma ori Vişṇu. Pentru a evita o asemenea sporire a forţei sacre, zeii îl „ispitesc" pe ascet. Patañjali însuşi face aluzie la ispitele celeste, adică venind din partea unor fiinţe divine (*Y.–S.*, III, 51), iar Vyāsa oferă următoarele explicaţii: cînd yoginul ajunge la ultima enstază diferenţiată, zeii se apropie de el şi îi spun, pentru a-l ispiti: „Vino şi bucură-te aici, în Cer. Aceste delicii sînt de dorit, această fecioară este adorabilă, acest elixir alungă bătrîneţea şi moartea" etc. Ei continuă să-l ispitească cu femei celeste, cu viziuni şi audiţii supranaturale, cu promisiunea de a-i preschimba trupul în „corp de diamant", într-un cuvînt, îl îndeamnă să participe la condiţia divină (Vyāsa, *ad Y.–S.*, III, 51). Dar condiţia divină este încă departe de libertatea absolută. Yoginul este dator să respingă aceste „miraje magice", „falsele obiecte senzoriale avînd natura visului", „pe care numai ignoranţii le pot dori" şi să persevereze pe calea obţinerii eliberării finale.

Căci, de îndată ce ascetul acceptă să facă uz de forțele magice dobîndite prin mijlocirea înfrînărilor sale, posibilitatea pe care o avea de a cîștiga noi forțe dispare. Cel ce renunță la viața profană sfîrșește prin a se vedea bogat în forțe magice; dar cel care cedează ispitei de a face uz de aceste forțe magice rămîne în cele din urmă un simplu „magician" căruia îi lipsește puterea de a se depăși pe sine. Doar o nouă renunțare și o luptă victorioasă împotriva tentației magiei aduc cu ele o nouă îmbogățire spirituală a ascetului. Potrivit lui Patañjali și conform întregii tradiții a Yogăi clasice — ca să nu spunem nimic despre metafizica vedantină, care disprețuiește orice „putere" — yoginul se folosește de nenumăratele *siddhi* în vederea recîștigării libertății supreme, *asamprajñāta samādhi*, nicidecum pentru a obține stăpînirea — la urma urmelor fragmentară și provizorie — a elementelor. Căci adevărata „stăpînire" o reprezintă *samādhi*, și nu „puterile oculte". Într-adevăr, ne spune Patañjali (III, 37), aceste puteri sînt „desăvîrșiri" (este sensul literal al termenului *siddhi*) în starea de veghe, dar ele constituie obstacole în starea de *samādhi* — lucru firesc dacă ținem seama că, pentru gîndirea indiană, orice posesiune implică aservirea față de ceea ce se posedă.

Cu toate acestea, nostalgia „condiției divine" cucerite prin forță, pe cale magică,

nu a încetat să-i obsedeze pe yogini şi pe asceţi. Cu atît mai mult cu cît există, după Vyāsa (*ad Y.-S.*, III, 26), o mare asemănare între anumiţi zei locuind regiunile celeste (în Brahmaloka) şi yoginii aflaţi în stadiul de *siddhi*, adică posesori ai „desăvîrşirilor" obţinute prin *samprajñāta samādhi*. Într-adevăr, afirmă Vyāsa, cele patru categorii de zei din Brahmaloka au, prin chiar natura lor, o „situaţie spirituală" care corespunde respectiv celor patru tipuri de *samādhi* diferenţiat. Datorită faptului că aceşti zei s-au oprit la stadiul de *samādhi* „cu suport" („cu sămînţă"), ei nu sînt eliberaţi: se bucură doar de o condiţie excepţională, aceea pe care o dobîndesc şi yoginii atunci cînd devin stăpînii „desăvîrşirilor".

Această glosă a lui Vyāsa este importantă: ea ne arată că yoginii sînt omologaţi zeilor, cu alte cuvinte, calea Yoga — prin „magia" şi „religia" pe care le comportă — conduce la o perfecţiune mitologică, cea a personajelor din panteonul indian. Dar, asemenea vedantinului care urmăreşte exclusiv cunoaşterea Fiinţei absolute (Brahman), adevăratul yogin nu se lasă ispitit de situaţia divină care, oricît de strălucită ar fi, nu este mai puţin „condiţionată" — şi se străduieşte să ajungă la cunoaşterea şi la posesiunea Sinelui, adică la eliberarea finală reprezentată de *asamprajñāta samādhi*.

Samādhi „fără suport" şi eliberarea finală

Între diferitele grade de *samprajñāta samādhi* există o continuă oscilaţie, datorată nu instabilităţii gîndirii, ci legăturii intime, organice care există între tipurile de *samādhi* cu suport. Yoginul trece de la unul la celălalt, conştiinţa sa disciplinată şi purificată exersîndu-se rînd pe rînd în diversele varietăţi de contemplaţie. După Vyāsa (*ad Y.-S.*, I, 2) în acest stadiu yoginul încă mai este conştient de deosebirea dintre propria sa conştiinţă complet purificată şi Sine; ceea ce înseamnă că este conştient de deosebirea dintre *citta*, redus exclusiv la modul său luminos de a fi (*sattva*), şi *puruṣa*. O dată cu dispariţia acestei deosebiri, subiectul atinge *asamprajñāta samādhi*; atunci orice *vṛtti* este abolit, „ars"; nu rămîn decît impresiile inconştiente (*saṃskāra*) (*Y.-S.*, I, 18, cu comentariul lui Vyāsa), iar la un moment dat chiar şi aceste imperceptibile *samskāra* sînt consumate (*Y.-S.*, I, 51): atunci este adevărata enstază „fără sămînţă" (*nirbija samādhi*).

Patañjali precizează (*Y.-S.*, I, 19) că există două feluri de *samādhi* nediferenţiat sau, mai exact, două căi, două posibilităţi de a-l atinge: calea tehnică (*upāya*) şi calea naturală (*bhava*). Prima este cea a yoginilor care cuceresc *samādhi* cu ajutorul Yogăi; a doua este cea a zeilor (*videha*, „dezincarnaţi") şi a unei categorii de fiinţe supraomeneşti nu-

mite „cei absorbiţi în *prakṛti*"(*prakṛtilaya*). Regăsim şi aici, încă o dată, omologarea yoginilor cu nişte zei şi fiinţe supraomeneşti, pe care am descoperit-o cu prilejul diferitelor etape ale *samprajñāta samādhi*-ului. Comentînd această *sūtra* a lui Patañjali, Vyāsa şi Vācaspati Miśra subliniază superioritatea enstazei obţinute de către yogini cu ajutorul tehnicii (*upāya*), căci *samādhi*-ul „natural" de care se bucură zeii este provizoriu, chiar dacă ar fi să dureze mii de cicluri cosmice. Să remarcăm în trecere insistenţa cu care se proclamă superioritatea Yogăi omeneşti faţă de condiţiile, în aparenţă privilegiate, ale zeilor.

Vijñāna Bhikṣu vede lucrurile puţin diferit (*Yoga-sāra-samgraha*, pp. 18 şi urm.). Pentru el *upāyapratyaya*, metoda „artificială" (în sensul că nu este „naturală", că este o construcţie), constă în a practica *samyama* asupra lui Iśvara sau, în lipsa vocaţiei mistice, asupra propriului Sine: este metoda pe care o utilizează de regulă yoginii. În ceea ce priveşte a doua cale, metoda „naturală", anumiţi yogini pot obţine enstaza nediferenţiată (şi deci eliberarea finală) prin simpla lor dorinţă; cu alte cuvinte nu mai este o cucerire înfăptuită graţie mijloacelor tehnice, ci o operaţiune spontană: poartă numele de *bhava*, „naturală", ne spune Vijñāna Bhikṣu, tocmai fiindcă rezultă din naşterea (*bhava*) acelor fiinţe care o dobîn-

desc, a se înţelege naşterea la o oră propice, graţie rezultatelor practicii Yoga pe parcursul unei existenţe anterioare. Această a doua cale, *bhavapratyaya*, îi caracterizează pe *videha* (fiinţe fără trup), pe *prakṛtilaya* (fiinţe absorbite în *prakṛti*) şi alte divinităţi. Ca exemplu de *videha*, Vijñāna Bhikṣu îi dă pe Hiranyagarbha şi alţi zei care nu au nevoie de un corp fizic, căci sînt capabili să-şi exercite toate funcţiile fiziologice într-un corp „subtil". *Prakṛtilaya* sînt fiinţe supraomeneşti care, cufundate în meditaţie asupra lui *prakṛti*, sau asupra lui *prakṛti* însufleţit de către Dumnezeu, percep (mental) oul cosmic şi străbat toate învelişurile (*āvaraṇa*, „cutii"), adică toate nivelurile de manifestare cosmică pînă la *Grund*-ul primordial, *prakṛti* în modalitatea sa nemanifestată, şi obţin astfel situaţia Divinităţii.

Vyāsa (*ad Y.-S.*, III, 55) rezumă cu aceste cuvinte trecerea de la *samprajñāta* la *asamprajñāta samādhi:* prin iluminarea (*prajñā*, „înţelepciune") obţinută spontan atunci cînd yoginul se găseşte în ultimul stadiu din *samprajñāta samādhi*, se realizează „izolarea absolută" (*kāivalya*), adică eliberarea lui *puruṣa* de sub dominaţia lui *prakṛti*. La rîndul său, Vācaspati Miśra (*ad Y.-S.*, I, 21) ne spune că „fructul" *samprajñāta samādhi*-ului este *asamprajñāta samādhi*, iar „fructul" acestuia este *kāivalya*, eliberarea. Ar fi greşit să se considere acest

mod de a fi al Spiritului ca o simplă „transă" în care conştiinţa ar fi golită de orice conţinut. Enstaza nediferenţiată nu este „vidul absolut". „Starea" şi „cunoaşterea" pe care le exprimă în egală măsură acest termen se referă la absenţa totală de obiecte în conştiinţă, şi nu la o conştiinţă golită la modul absolut. Căci conştiinţa este, dimpotrivă, saturată în acest moment de o intuiţie directă şi totală a fiinţei. După cum spune Mādhava, „ nu trebuie să ne imaginăm *nirodha* (oprirea definitivă a oricărei experienţe psihomentale) ca pe o nonexistenţă, ci mai curînd ca pe suportul unei condiţii speciale a Spiritului". Este enstaza vacuităţii totale, fără conţinut senzorial şi fără structură intelectuală, stare necondiţionată care nu mai este „experienţă" (căci nu mai există nici o legătură între conştiinţă şi lume), ci „revelaţie". O dată ce şi-a îndeplinit misiunea, intelectul (*buddhi*) se retrage, detaşîndu-se de *puruşa*, şi se reintegrează în *prakṛti*. Conştiinţa „omenească" este suprimată; ceea ce înseamnă că ea nu mai funcţionează, elementele ei componente se resorb în substanţa primordială. Yoginul obţine eliberarea: asemenea unui „mort în viaţă". Este un *jivanmukta*, un „eliberat în viaţă". El nu mai trăieşte în Timp şi sub dominaţia Timpului, ci într-un prezent etern, în acel *nunc stans* prin care definea Boetius eternitatea.

Iată care ar fi situaţia yoginului în *asamprajñāta samādhi*, atîta timp cît este privit din afară, judecîndu-l din punctul de vedere al dialecticii eliberării şi al raporturilor Sinelui cu substanţa, aşa cum a fost elaborată această dialectică de Sāṃkhya. În realitate, dacă se ţine seama de „experienţa" diferitelor tipuri de *samādhi*, situaţia yoginului este mai paradoxală şi infinit mai grandioasă. Să privim deci mai îndeaproape ce vrea să însemne „reflecţia" lui *puruṣa*. În acest act de concentrare supremă, „cunoaşterea" echivalează cu o „însuşire". Căci dezvăluirea nemijlocită a lui *puruṣa* este în acelaşi timp descoperirea experimentală a unei modalităţi ontologice inaccesibile profanului. Acest moment nu poate fi conceput altfel decît ca un paradox; căci o dată ajunşi aici, nu am mai putea preciza în nici un fel în ce măsură se mai poate vorbi de contemplarea Sinelui sau de o transformare ontologică a omului. Simpla „reflecţie" a lui *puruṣa* este mai mult decît un act de cunoaştere mistică, deoarece îi permite lui *puruṣa* să aibă „stăpînirea asupra sinelui". Yoginul se ia în posesiune pe sine însuşi prin mijlocirea unei „staze nediferenţiate", al cărei unic conţinut este *fiinţa*. Am trăda paradoxul indian dacă am reduce această „luare în posesiune" la o simplă „cunoaştere de sine", indiferent cît de profundă şi de absolută ar fi aceasta din urmă. „Luarea în posesiune a sinelui" modifică într-adevăr radical regi-

mul ontologic al omului. „Descoperirea de sine", autoreflecţia lui *puruṣa* antrenează o „ruptură de nivel" la scară cosmică: urmarea apariţiei sale este că modalităţile realului sînt abolite, fiinţa (*puruṣa*) coincide cu nefiinţa („omul" propriu-zis), cunoaşterea se vede preschimbată în „stăpînire" magică, graţie absorbirii integrale a cunoscutului de către cunoscător. Şi cum, de data aceasta, obiectul cunoaşterii este Fiinţa pură, despuiată de orice formă şi atribut, *samādhi* conduce la asimilarea fiinţei pure. Autodezvăluirea lui *puruṣa* echivalează cu o luare în posesiune a Fiinţei în toată plenitudinea ei. În *asamprajñāta samādhi*, yoginul este realmente Fiinţa întreagă.

Evident, situaţia lui este paradoxală: căci el e în viaţă, şi totuşi eliberat; are un corp, şi totuşi se cunoaşte şi prin acest fapt este *puruṣa*; trăieşte în timp şi participă totodată la nemurire; coincide, în sfîrşit, cu Fiinţa întreagă, deşi nu este decît un fragment al ei etc. Însă spiritualitatea indiană tinde, încă de la începuturile ei, să realizeze această situaţie paradoxală. Căci ce altceva sînt „oamenii-zei" despre care am vorbit mai înainte, dacă nu „locul geometric" în care coincid divinul şi umanul, Fiinţa şi Nefiinţa, Eternitatea şi Moartea, Întregul şi Partea? Şi, mai mult încă decît alte civilizaţii, India a trăit întotdeauna sub semnul „oamenilor-zei".

Reintegrare şi libertate

Să recapitulăm etapele acestui lung şi dificil itinerar propus de către Patañjali. Scopul său este, încă de la început, bine precizat: eliberarea omului de condiţia sa umană, cucerirea libertăţii absolute, realizarea necondiţionatului. Metoda comportă tehnici multiple (fiziologice, mentale, mistice), dar ele au toate o trăsătură comună: caracterul lor antiprofan, să zicem mai curînd antiuman. Profanul trăieşte în societate, se căsătoreşte, întemeiază o familie; Yoga prescrie singurătatea şi castitatea absolută. Profanul este „posedat" de propria sa viaţă; yoginul refuză să se „lase trăit"; mişcării neîncetate, el îi opune poziţia sa statică, imobilismul *āsanei;* respiraţiei agitate, aritmice, multiforme, el îi opune *prāṇāyāma* şi speră să ajungă la reţinerea totală a suflului; fluxului haotic al vieţii psihomentale, el îi răspunde prin „fixarea gîndirii într-un singur punct", primul pas către retragerea definitivă din lumea fenomenală pe care o va obţine *pratyāhāra*. Toate tehnicile yogice îndeamnă la acelaşi gest: a face exact contrariul la ceea ce natura umană te sileşte să faci. De la izolare şi castitate la *samyama* nu există soluţie de continuitate. Orientarea rămîne mereu aceeaşi: a reacţiona împotriva tendinţei „normale", „profane", în ultimă instanţă „umane".

Această opoziţie totală faţă de viaţă nu este nouă, nici în India şi nici în altă parte; recunoaştem în ea cu uşurinţă polaritatea arhaică şi universală dintre sacru şi profan. Sacrul a fost dintotdeauna ceva „cu totul altfel" decît profanul. Şi judecat după acest criteriu, Yoga lui Patañjali, la fel ca toate celelalte forme de Yoga, păstrează o valoare religioasă. Omul care refuză propria sa condiţie şi reacţionează cu bună ştiinţă împotriva ei, străduindu-se s-o abolească, este un însetat de necondiţionat, de libertate, de „putere"; într-un cuvînt, de una din nenumăratele modalităţi ale sacrului. Această „răsturnare a tuturor valorilor umane", pe care o urmăreşte yoginul, este validată de altminteri de o îndelungată tradiţie indiană; căci, din perspectiva vedică, lumea zeilor este exact contrariul lumii noastre (mîna dreaptă a zeului corespunde mîinii stîngi a omului, un obiect sfărîmat aici jos rămîne intact dincolo etc.). Prin refuzul pe care îl opune vieţii profane, yoginul imită un model transcendent: Iśvara. Şi, chiar dacă rolul jucat de Dumnezeu în lupta pentru eliberare se dovedeşte a fi destul de neînsemnat, această imitare a unei modalităţi transcendente îşi păstrează valoarea sa religioasă.

Să observăm că yoginul se desolidarizează de viaţă pe etape. El începe prin a suprima obişnuinţele vitale cele mai puţin esenţiale: comodităţile, distracţiile, pierderea zadarnică de timp, risipirea forţelor sale

mentale etc. El încearcă pe urmă să *unifice* cele mai importante funcţii ale vieţii: respiraţia, conştiinţa. A-şi disciplina suflul, a-l ritma, a-l reduce la o singură modalitate — cea a somnului profund — echivalează cu unificarea tuturor diversităţilor respiratorii. *Ekāgratā* urmăreşte acelaşi scop pe planul vieţii psihomentale: fixarea fluxului conştiinţei, realizarea unui continuum psihic fără nici o fisură, „unificarea" gîndirii. Chiar şi cea mai elementară dintre tehnicile yogice, *āsana*, propune o finalitate similară: căci dacă ar fi să ajungem vreodată să luăm cunoştinţă de „totalitatea" corpului nostru, resimţit ca „unitate", nu am putea-o face decît experimentînd una dintre aceste posturi hieratice. Simplificarea extremă a vieţii, calmul, seninătatea, poziţia corporală statică, ritmarea respiraţiei, concentrarea într-un singur punct etc., toate aceste exerciţii urmăresc acelaşi scop, care este de a aboli multiplicitatea şi fragmentarea, de a reintegra, a unifica, a totaliza.

Aceasta arată în ce măsură yoginul, retrăgîndu-se din viaţa omenească profană, regăseşte o alta, mai profundă, mai adevărată — prin aceea că este „ritmată" — şi anume însăşi viaţa Cosmosului. Într-adevăr, putem vorbi de primele etape yogice ca de un efort către „cosmicizarea" omului. A transforma haosul vieţii psihosomatice profane într-un Cosmos este o ambiţie pe care o ghicim în toate tehnicile psihofiziologice,

de la *āsana* pînă la *ekāgratā*. Nu se poate obţine eliberarea finală fără a cunoaşte o etapă prealabilă de „cosmicizare"; nu se poate trece direct de la haos la libertate. Faza intermediară este Cosmosul, adică realizarea ritmului pe toate planurile vieţii psihosomatice. Or, acest ritm ne este indicat în structura Universului însuşi, prin rolul „unificator" pe care îl joacă astrele şi mai ales Luna.

Desigur, această „cosmicizare" constituie doar o fază intermediară, pe care Patañjali de-abia o schiţează, dar care este de o importanţă excepţională pentru celelalte şcoli mistice indiene. Obţinută după „unificare", „cosmicizarea" continuă acelaşi proces: a-l reface pe om la alte proporţii, colosale, a-i garanta experienţe macrantropice. Acest macrantrop nu poate însă avea, nici el, decît o existenţă provizorie. Căci scopul final va fi atins doar atunci cînd yoginul va izbuti să se „retragă" înspre propriul său centru şi să se desolidarizeze complet de Cosmos, devenind impermeabil la experienţe, necondiţionat şi autonom. Această „retragere" finală echivalează cu o ruptură de nivel, cu un act de reală transcendenţă. *Samādhi* este prin însăşi natura sa o „stare" paradoxală, căci el goleşte şi în acelaşi timp umple pînă la saţietate fiinţa şi gîndirea. Nu încape îndoială că paradoxul se găseşte implicat chiar în funcţia ritualului indian (ca, de altfel, în oricare alt ritual); căci, prin

forța ritualului, un obiect oarecare încorporează divinitatea, un „fragment" (în cazul sacrificiului vedic, cărămida altarului) coincide cu „Întregul" (zeul Prajāpati), Neființa cu Ființa. Considerat din acest punct de vedere (al fenomenologiei paradoxului), *samādhi* se situează pe o linie binecunoscută în istoria religiilor și a misticilor: cea a coincidenței contrariilor. Este adevărat că de data aceasta coincidența nu este doar simbolică, ci concretă, experimentală. Prin *samādhi* yoginul transcende contrariile și reunește, într-o experiență unică, vidul și preaplinul, viața și moartea, ființa și neființa. Mai mult: *samādhi*, asemenea tuturor stărilor paradoxale, echivalează cu o reintegrare a diferitelor modalități ale realului într-o singură modalitate: plenitudinea nediferențiată de dinaintea Creației, unitatea primordială. Yoginul care atinge *asamprajñāta samādhi* împlinește totodată un vis care obsedează spiritul omenesc încă de la începuturile istoriei sale: coincidența cu Întregul, restabilirea Unității, refacerea nondualității inițiale, abolirea Timpului și a Creației (adică a multiplicității și eterogenității cosmice); abolirea în special a bipartiției realului în obiect-subiect.

Ne-am înșela în mod grosolan considerînd această reintegrare supremă ca pe un simplu regres în indistinctul primordial. Nu vom repeta niciodată îndeajuns că Yoga, la fel cu atîtea alte mistici, vizează planul pa-

radoxului şi nu o banală şi facilă extincţie a conştiinţei. India cunoştea din vremuri imemoriale multiplele „transe" şi „extaze" obţinute prin intoxicaţii, narcotice şi toate celelalte mijloace elementare de golire a conştiinţei. Nu avem dreptul să integrăm *samādhi* în rîndul acestor nenumărate specii de evaziune spirituală. Eliberarea nu este asimilabilă „somnului profund" al existenţei prenatale, chiar dacă, în aparenţă, restabilirea Totalităţii obţinute prin enstaza nediferenţiată se aseamănă cu beatitudinea preconştiinţei foetale a fiinţei omeneşti. Trebuie întotdeauna să se ţină seama de următorul fapt, care este capital: yoginul lucrează asupra tuturor nivelurilor conştientului şi ale subconştientului în scopul de a-şi croi drum către transconştient (cunoaşterea-posesiune a Sinelui, a lui *puruṣa*). El pătrunde în „somnul profund" şi în „starea a patra" (*turiya*, starea cataleptică) cu o extremă luciditate, fără a se pierde în autohipnoză. Importanţa acordată de către toţi autorii stărilor yogice de *supra*conştiinţă ne arată că reintegrarea finală se săvîrşeşte în *această* direcţie, iar nu într-o „transă" mai mult sau mai puţin profundă. Altfel spus, restabilirea prin *samādhi* a nondualităţii iniţiale aduce următorul element nou în raport cu situaţia primordială (cea care exista înaintea bipartiţiei realului în obiect-subiect): *cunoaşterea* unităţii şi a beatitudinii. Există o „întoarcere la origini", dar cu deosebirea că „eliberatul în

viaţă" restabileşte situaţia originară îmbogăţită cu dimensiunile *libertăţii* şi ale *transconştiinţei*. Cu alte cuvinte, el nu recuperează, în mod automat, o situaţie „dată", ci reintegrează plenitudinea originară după ce a instaurat acest mod de a fi inedit şi paradoxal: *conştiinţa libertăţii*, care nu există nicăieri altundeva în Cosmos, nici la nivelurile vieţii, nici la cele ale „divinităţii mitologice" (zeii, *deva*), care nu există decît la Fiinţa supremă.

Aici ne putem da seama cel mai bine de caracterul iniţiatic al Yogăi; căci şi în iniţiere se „moare" pentru a „renaşte", dar noua naştere nu o repetă pe cea „naturală"; neofitul nu mai regăseşte lumea profană faţă de care a murit în timpul iniţierii, ci o lume sacră, corespunzătoare unui nou mod de a fi, *inaccesibil la nivelul „natural" (profan) al existenţei*.

Am fi tentaţi să vedem în acest ideal — cucerirea conştientă a libertăţii — justificarea oferită de gîndirea indiană faptului, la prima vedere absurd şi de o cruzime inutilă, că lumea există, că omul există şi că existenţa sa în lume este un şir neîntrerupt de iluzii, suferinţe şi deznădejdi. Căci, eliberîndu-se, omul întemeiază dimensiunea spirituală a libertăţii şi o „introduce" în Cosmos şi în Viaţă, adică în nişte moduri de existenţă oarbe şi sumbru condiţionate.

ASCEŢI, EXTATICI ŞI CONTEMPLATIVI ÎN VECHEA INDIE

Asceza şi Yoga

După cum am spus deja, *Yoga-darśana* expusă de Patañjali şi comentatorii săi nu epuizează ansamblul ideologiei şi tehnicilor yogice. Yoga este prezentă pretutindeni în spiritualitatea indiană, atît în tradiţia orală, cît şi în literaturile sanscrite şi vernaculare. Ceea ce înseamnă că Yoga constituie o dimensiune specifică a spiritualităţii indiene. Într-o asemenea măsură încît, atunci cînd creştinismul s-a adaptat realităţilor indiene, el şi-a însuşit anumite metode yogice de meditaţie şi rugăciune. Mai mult: numeroşi savanţi indieni folosesc — uneori aproape fără să-şi dea seama — tehnicile yogice de concentrare.

Yoga a ajuns să se impună ca o tehnică panindiană bazîndu-se pe două tradiţii: 1) cea a asceţilor şi „extaticilor" atestaţi începînd cu Rig-Veda şi 2) simbolismul *Brāhmanelor*, mai ales speculaţiile care justificau „interiorizarea sacrificiului". Acest proces milenar de integrare, care a dus la una dintre cele mai mari sinteze spirituale

ale Indiei, ilustrează într-un mod strălucit ceea ce a fost numit fenomenul hinduizării.

Nu găsim în Vede decît rudimente ale Yogăi clasice. În schimb, aceste vechi texte citează discipline ascetice şi ideologii „extatice" care, fără a avea întotdeauna raporturi directe cu Yoga propriu-zisă, au sfîrşit prin a fi integrate în tradiţia yogică.

Termenul *tapas* (literal: „căldură, ardoare") desemnează efortul ascetic în general (termenul este atestat deja în Rig-Veda). *Tapas* nu le era rezervată exclusiv asceţilor şi extaticilor. Sacrificiul *somei* necesita din partea sacrificatorului şi a soţiei sale rituri de consacrare comportînd veghea ascetică, meditaţia în tăcere, postul şi de asemenea „încălzirea", *tapas* —, iar aceste rituri puteau să dureze de la o zi pînă la un an. Or, *tapas* care se obţine prin post, prin veghe în preajma focului etc. se obţine şi prin reţinerea respiraţiei. Oprirea suflului începe să joace, mai ales din epoca *Brāhmanelor*, un rol ritual: atunci cînd se cîntă Gāyatrastrota, scrie în *Jaiminia Brāhmana* (III, 3, 1), nu trebuie să se respire. Potrivit altor surse, căldura magică se produce prin reţinerea suflului.

Pentru consacrarea în vederea sacrificiului *somei*, trebuie să practici *tapas* şi să devii astfel „arzător", „căldura magică" fiind semnul prin excelenţă al depăşirii condiţiei umane, al ieşirii din „profan". Căldura se produce însă şi prin disciplinarea sau opri-

rea suflului, ceea ce va permite asimilarea, pe de o parte, a tehnicilor yogice cu metodele ortodoxe, brahmanice, iar pe de altă parte, a yoginului cu *tapasvin*-ul, cu cel care practică asceza.

Sacrificiul a fost asimilat încă de timpuriu cu *tapas*. Despre zei se credea că dobîndiseră nemurirea nu doar prin sacrificiu, ci şi prin asceză. Căci *tapas* este el însuşi un „sacrificiu". Dacă în sacrificiul vedic li se oferă zeilor *soma*, unt topit şi focul sacru, în practica ascetică li se oferă un „sacrificiu interior", în care funcţiile fiziologice se substituie libaţiilor şi obiectelor rituale. Respiraţia este adesea identificată cu o „libaţie neîntreruptă". *Vaikhānāsasmārta sūtra* (II, 18) vorbeşte despre *prāṇāgnihotra*, adică despre „sacrificiul zilnic în respiraţie". *Prāṇāyama* este omologată cu *agnihotra*, jertfa focului pe care fiecare cap de familie trebuie s-o practice cotidian. Textele brahmanice numesc reţinerea suflului „*agnihotra* interior". Căci, „atîta timp cît vorbeşte, omul nu poate respira şi atunci îşi oferă respiraţia cuvîntului; atîta timp cît respiră, el nu poate vorbi şi atunci îşi oferă cuvîntul respiraţiei. Acestea sînt cele două jertfe continue şi nemuritoare; în veghe ca şi în somn, omul le oferă fără întrerupere. Toate celelalte jertfe au un scop şi participă la natura faptului (*karma*). Cei vechi, cunoscînd acest adevărat sacrificiu, nu ofereau *agnihotra*" (*Kausitaki-Brāhmana Up.*, II, 5).

În ciuda aspectului său frust, textul nu este lipsit de măreţie: o întreagă fiziologie mistică este conţinută în el; căci organele şi funcţiile fiziologice sînt asimilate cu nişte operaţiuni rituale şi spirituale în acelaşi timp. Dacă ne aducem aminte că ritul indian implică întotdeauna o dimensiune cosmică, vedem că avem de a face cu un sistem multiplu de omologări şi asimilări realizate la niveluri diferite: cosmic, fiziologic, ritual, spiritual. Acest sistem de omologări se găseşte deja în Vede, dar el va triumfa definitiv în tantrism. Or, un fapt merită să fie semnalat: tantrismul s-a organizat ca un „sistem" coerent, cu o ideologie şi un ritual proprii, graţie mai ales tehnicilor yogice. Ne dăm seama atunci de rolul exercitat de Yoga în istoria spiritualităţii indiene: Yoga „interiorizează" ritualul, ea insuflă o valoare nouă tuturor formelor învechite, se readaptează neîncetat nevoilor mereu reînnoite ale spiritului uman.

Upanişadele şi Yoga

Upanişadele reacţionează şi ele, în felul lor, împotriva ritualismului. Ṛṣi-i upanişadici, asemenea yoginilor, abandonează viaţa civilă şi „ortodoxia" vedică, pentru a porni în căutarea absolutului. Este adevărat că Upanişadele se menţin pe linia metafizicii şi a contemplaţiei, pe cînd Yoga se serveşte de

asceză şi de tehnica meditativă. Osmoza dintre mediile upanişadice şi cele yogice nu este însă niciodată întreruptă pentru atît. Upanişadele acceptă chiar unele metode yogice, cu titlu de exerciţii preliminare de purificare şi contemplaţie.

Termenul *yoga*, în accepţiunea sa tehnică, îl întîlnim pentru prima dată în *Taittiriya Up.*, II, 4 (*yoga ātmā*) şi în *Kāṭha Up.*, II, 12 (*adhyātma yoga*), VI, II (textul cel mai apropiat de sensul clasic), dar prezenţa practicii Yoga o decelăm şi în Upanişadele mai vechi. Astfel, un pasaj din *Chāndogya Up.*, VIII, 15 („concentrîndu-şi în sine toate simţurile") ne permite să conchidem asupra practicii *pratyāhāra*; de asemenea, întîlnim adesea *prāṇāyāma* în *Bṛhadāranyaka Up.* (de ex. I, 5, 23).

Cunoaşterea, în Upanişade, aduce cu sine izbăvirea de moarte: „Condu-mă de la moarte la nemurire!" (*Brh. Up.*, I, 3, 28); „Cei care ştiu aceasta devin nemuritori" (*Kāṭha Up.*, VI, 9; cf. VI, 18, *vimṛtyu*, „scăpat de moarte"). Practica Yoga, aşa cum o utilizează Upanişadele, urmăreşte acelaşi scop. Şi este semnificativ faptul că, în *Kāṭha Up.*, tocmai Yama, regele morţilor, este cel care dezvăluie concomitent cunoaşterea supremă şi Yoga. Chiar afabulaţia acestei Upanişade (inspirată de altfel de un episod din *Taittiriya Brāhmana*) este originală şi misterioasă. Tînărul brahman Naciketas ajunge în Infern şi, obţinînd de la Yama promisiu-

nea îndeplinirii a trei dorințe, îi cere acestuia să-l lămurească despre soarta omului după moarte. Coborîrea și cele trei zile petrecute în Infern sînt teme inițiatice binecunoscute: ne gîndim desigur la inițierile șamanice și la Misterele antichității. Yama îi comunică lui Naciketas secretul „focului care duce la Ceruri" (I, 14 și urm.); foc ce poate fi înțeles fie ca un foc ritual, fie ca un „foc mistic" produs prin „tapas". Acest foc este puntea către „supremul Brahman" (III, 2). Imaginea punții, deja frecventă în *Brāhmane,* se regăsește în cele mai vechi Upanișade (cf. *Chānd. Up.*, VIII, 4, 1–2); ea este atestată de altminteri în numeroase tradiții și semnifică în general trecerea inițiatică de la un mod de a fi la altul (cf. lucrarea noastră *Le Chamanisme*, pp. 355 și urm., 419 și urm.). Dar importantă este mai ales învățătura cu privire la „marea călătorie". După ce a încercat zadarnic să-l abată pe Naciketas de la această problemă, propunîndu-i nenumărate bunuri terestre, Yama îi dezvăluie marele mister, *ātman*, care „nu poate fi dobîndit nici prin inteligență, nici prin Vede, nici prin multă învățătură. Acela îl dobîndește, pe care îl alege" (II, 23; trad. rom. Theofil Simenschy). Ultimul rînd trădează o nuanță mistică, accentuată și mai mult în capitolul următor, prin referirea la Viṣṇu (III, 9).

Omul care se înfrînează pe sine la perfecție este asemuit unui vizitiu îndemînatic,

care ştie să-şi stăpînească simţurile: un asemenea om obţine eliberarea. „Află că *ātman* este cel care stă pe car, corpul este carul, intelectul e vizitiul, mintea – frîul. Simţurile sînt caii, obiectul lor e drumul [...]. Cine e înţelept şi cu mintea totdeauna concentrată, aceluia simţurile îi sînt supuse, ca nişte cai buni ai unui vizitiu [...]. Cine e înţelept, cu mintea concentrată, totdeauna curat, acela atinge acea ţintă, de unde nu se mai renaşte" (III, 3–4, 6, 8; trad. rom. Theofil Simenschy).

Deşi Yoga nu este numită, imaginea este specific yogică: atelajul, hăţurile, vizitiul şi caii buni ne duc cu gîndul la etimonul *yuj*, „a ţine strîns, a pune la jug" (aceeaşi imagine în *Maitrayāni Up.*, II, 6). Un alt vers vine de altminteri să precizeze: „Această înfrînare puternică a simţurilor se numeşte Yoga (concentrare). Atunci omul devine atent..." (VI, 11; cf. VI, 18: „După ce dobîndi această ştiinţă de la Zeul Morţii, cu întreaga metodă Yoga, şi, după ce cunoscu pe Brahman, Naciketas deveni liberat de dorinţi şi nemuritor").

Nemurire şi eliberare

„Omul al cărui vizitiu e înţelept şi a cărui minte e în frîu ajunge la capătul drumului, la lăcaşul suprem al lui Viṣṇu", afirmă *Kāṭha Up.* (III, 9). Nu este încă Viṣṇu din

poezia epică, nici cel al Puraṇelor, dar rolul său în această primă Upanişadă, în care Yoga este folosită pentru a obţine atît cunoaşterea lui *ātman*, cît şi nemurirea, ne indică deja direcţia marilor sinteze ulterioare. Cele trei căi dominante ale eliberării — *cunoaşterea* upanişadică, *tehnica* yogică, *bhakti* — vor fi încetul cu încetul omologate şi integrate. Procesul este şi mai avansat într-o Upanişadă din aceeaşi perioadă, *Śvetāśvatara*, care, în locul lui Viṣṇu, îl venerează pe Śiva. Nicăieri nu este mai des exprimată identitatea dintre cunoaşterea mistică şi nemurire.

Predominarea „motivului nemuririi" ne îndeamnă să credem că *Śvetāśvatara Up.* a fost alcătuită într-un mediu „mistic" sau mai curînd că a fost realcătuită într-un asemenea mediu, căci textul a suferit numeroase adăugiri de-a lungul secolelor. Termenul de „eliberare" apare aici mai puţin frecvent (IV, 16). Unele pasaje vorbesc însă despre bucuria produsă de „fericirea veşnică" obţinută de cunoscătorii lui Śiva (VI, 12), expresie care, între atîtea altele (IV, 11, 12 etc.), trădează un conţinut concret de veritabilă experienţă mistică. Brahman este identificat cu Śiva, care mai poartă şi numele de Hara (I, 10), Rudra (III, 2), Bhagavat (III, 11). Nu este cazul să ne ocupăm de structura compozită, de nuanţă „sectară" (şivaită), a acestei Upanişade. Trebuie însă subliniat caracterul ei mistic experimental

(cf. şi IV, 20) pentru a putea explica mai bine importanţa pe care o acordă practicilor yogice (II, 8–13).

Prin urmare, tehnica yogică integrată în tradiţia upanişadică prezintă destule analogii cu cea din *Yoga-Sūtra*. Iată pasajele esenţiale: „Ţinîndu-şi corpul neclintit, cu cele trei părţi ridicate (*n.b.* pieptul, ceafa, capul), făcînd să pătrundă în inimă simţurile şi gîndirea, un înţelept traversează cu barca lui Brahmán toate fluviile înspăimîntătoare (II, 8). După ce v-aţi comprimat suflurile în corp, reglîndu-vă mişcările, trebuie să respiraţi pe nas cu un suflu redus; asemenea unui vehicol la care sînt înhămaţi cai nărăvaşi, înţeleptul trebuie să-şi strunească cu luare aminte gîndirea (9). Yoga se practică pe un loc neted şi curat, lipsit de pietricele, foc şi nisip, agreabil simţului intern prin sunete, apă etc., care să nu displacă ochiului, ferit de vînt printr-o adîncitură (a solului) (10). Ceaţa, fumul, soarele, focul, vîntul, insectele fosforescente, fulgerele, cristalul, luna sînt aspectele preliminare care dau naştere, în Yoga, manifestării lui Brahman (II). Cînd cvintupla calitate a Yogăi a fost înfăptuită, ea ivindu-se din pămînt, apă, foc, vînt şi spaţiu, nu mai există boală, nici bătrîneţe sau moarte pentru cel care a dobîndit un corp alcătuit din focul Yogăi (12). Uşurinţă, sănătate, lipsa dorinţelor, luciul pielii, perfecţiunea vocii, mirosul agreabil, diminuarea excreţiilor, se spu-

ne că acestea sînt primele efecte ale Yogăi" (13; după trad. fr. Silburn).

Am recunoscut în trecere cele mai importante *anga* din *Yoga-Sūtra*: *āsana*, *pratyāhāra*, *prāṇāyama*. Fenomenele acustice și luminoase, care marchează etapele meditației yogice și asupra cărora Upanișadele ulterioare vor insista din plin, confirmă caracterul tehnic, experimental al tradiției secrete transmise de *Śvetāśvatara*. O altă Upanișadă din același grup, *Māṇḍūkya*, aduce precizări cu privire la cele patru stări de conștiință și la raporturile lor cu silaba mistică OM. Pe de altă parte, mai multe pasaje din *Maitri Up.* pun în valoare meditația asupra acestei silabe mistice. OM este identică cu Viṣṇu (VI, 23), cu toți zeii, cu toate suflurile, cu toate sacrificiile (VI, 5). Meditînd asupra acestei silabe mistice, îl zărim pe Brahman și obținem nemurirea (VI, 24); meditația duce la eliberare (VI, 22). „Deoarece yoginul unește astfel *prāna*, silaba OM și Universul acesta cu toate nenumăratele sale forme [...], procesul poartă numele de *Yoga*. Unitatea respirației, a conștiinței și a simțurilor — urmată de anihilarea tuturor conceptelor — iată ce este Yoga" (VI, 25). Cel care lucrează corect timp de șase luni realizează unirea desăvîrșită (VI, 28). Acest „secret" nu trebuie însă comunicat decît urmașilor și discipolilor și numai cu condiția ca ei să fie apți de a-l primi (VI, 29).

Upanişadele yogice

Printre cele nouă (sau, potrivit altor culegeri de texte, zece ori unsprezece) Upanişade yogice, cele mai cunoscute sînt *Yogatattva*, *Dhyānabindu* şi *Nādabindu*.

Cea care pare să cunoască cel mai minuţios practicile yogice este *Yogatattva:* ea menţionează cele opt *aṅga* şi distinge cele patru feluri de Yoga (Mantrayoga, Layayoga, Hathayoga şi Rajayoga). Prestigiile magice ale yoginilor sînt destul de mult exaltate. Se amintesc cele patru *āsane* principale *(siddha, padma, simha* şi *bhadra* şi se enumeră obstacolele întîlnite de către începători (acestea sînt lenea, limbuţia etc.). Urmează o expunere a *prāṇāyāmei* şi detalii destul de importante de fiziologie mistică (purificarea canalelor se traduce prin anumite semne exterioare: uşurinţa corpului, luciul pielii, creşterea puterii digestive etc.; suspendarea completă a respiraţiei se manifestă şi prin simptome fiziologice: la începutul practicii respiraţia devine abundentă etc.). Capacitatea de a se înălţa în aer, cea de a controla şi domina orice fiinţă sînt rezultatele imediate ale practicii Yoga. Yoginul devine frumos şi puternic precum un zeu, iar femeile îl doresc, dar el trebuie să persevereze în castitate; „ca urmare a reţinerii spermei, un miros agreabil învăluie trupul yoginului". O lungă listă de *siddhi*, de puteri oculte, trădează mediul magic în care a fost elaborată

această Upanişadă; căci se vorbeşte în ea de „clarviziune, claraudiţie, de posibilitatea de a se deplasa într-o clipă la mari distanţe, de facultatea de a vorbi frumos, de a lua orice formă, de a se face nevăzut şi de posibilitatea de a preface fierul sau alte metale în aur, ungîndu-le cu excremente". Această din urmă *siddhi* indică limpede raporturile reale dintre o anumită formă de Yoga şi alchimie.

Yogatattva Up. se bazează pe o fiziologie mistică mai bogată decît cea din *Yoga-Sūtra*. Cele „cinci părţi" ale trupului corespund celor cinci elemente cosmice (pămîntul, apa, focul, vîntul şi eterul), iar fiecărui element îi corespunde o literă mistică specială şi o *dhārana* specială, guvernată de un zeu; realizînd meditaţia care îi este proprie, yoginul devine stăpîn al elementului corespunzător.

Samādhi este descris ca realizînd situaţia paradoxală în care se găsesc *jivātma* (sufletul individual) şi *paramātma* (Spiritul universal) cu începere din momentul în care nu se mai deosebesc unul de celălalt. Yoginul poate face atunci tot ce-i place; dacă vrea, poate fi absorbit în *parabrahman*; dacă, dimpotrivă, doreşte să-şi păstreze trupul, poate rămîne pe pămînt şi poseda toate *siddhi*-urile. Poate de asemenea să devină zeu, să trăiască înconjurat de onoruri, în ceruri, să ia toate formele dorite. Yoginul ajuns zeu poate trăi atîta timp cît doreşte.

Avem deci de a face, în *Yogatattva Up.*, cu o tehnică yogică revalorizată în lumina dialecticii vedantine; *jivātma* şi *paramātma* vin să-i înlocuiască pe *puruṣa* şi Iśvara, „Sinele" şi „Dumnezeu". Dar, şi mai semnificativ decît această nuanţă vedantină, este accentul experimental caracteristic acestei Upanişade în totalitate. Textul păstrează caracterul unui manual tehnic, cu indicaţii foarte precise pentru uzul asceţilor. Scopul urmărit de toată această disciplină reiese din fiecare cuvînt: obţinerea condiţiei „omului-zeu", a longevităţii nelimitate şi a libertăţii absolute. Este laitmotivul tuturor varietăţilor populare de Yoga, cărora tantrismul le va da cea mai mare amploare.

Nadabindu Up. oferă o descriere destul de elaborată a fenomenelor auditive care însoţesc anumite exerciţii yogice. La început, sunetele percepute sînt violente (asemenea celor ale oceanului, tunetului, cascadelor), după care capătă o structură muzicală, iar în cele din urmă audiţia devine foarte fină. Yoginul trebuie să se străduiască să obţină sunete cît mai subtile cu putinţă. În final, va proba experimental unirea cu *parabrahman*, care este lipsit de sunet (*aśabda*). Această stare meditativă se aseamănă probabil cu o stare cataleptică, deoarece textul afirmă că „yoginul rămîne precum un mort; este un eliberat (*mukta*)". Corpul său, în această stare *unmani* (realizată în momentul în care yoginul a depăşit chiar şi audiţia

mistică), este „ca o bucată de lemn: el nu simte nici căldură, nici frig, nici bucurie, nici durere". Nu mai aude nici un sunet.

Dintre toate Upanișadele tîrzii, cea mai bogată în indicații tehnice și revelații „mistice" este fără îndoială *Dhyānabindu*. Caracterul ei magic și antidevoțional sare în ochi de la primele rînduri, unde se spune că păcatele unui om, oricît de grave ar fi ele, sînt anulate prin *Dhyānayoga*. Este tocmai punctul de vedere al tantrismului extremist: emanciparea totală a practicantului față de orice lege morală sau socială. *Dhyānabindu*, la fel ca și *Nādabindu*, începe cu o descriere iconografică a silabei OM, care trebuie „contemplată" ca fiind identică cu Brahman. Fiecare din literele acestei silabe (a+u+m) are o culoare „mistică" și este omologată cu un zeu. De altfel, asimilarea cu zeii (lipsiți aici de orice valoare religioasă, fiind pure simboluri iconografice) nu privește doar silaba OM. *Prāṇāyāma* este și ea identificată cu cei trei zei principali ai panteonului vedic: „Brahman se spune că este inspirația, Viṣṇu reținerea (suflului), Rudra expirația". Totuși, se recomandă realizarea *prāṇāyāmei* prin concentrarea asupra silabei OM.

Fiziologia „subtilă" este deosebit de elaborată. Se precizează că „lotusul inimii" are opt petale și treizeci și două de filamente. *Prāṇāyāma* capătă o valoare specială; inspirația trebuie să se facă prin cele trei „ve-

ne mistice", *suṣumnā, iḍā* şi *pingalā*, şi absorbită „între sprîncene", loc care este în acelaşi timp „rădăcina nasului şi lăcaşul nemuririi". Sînt menţionate patru *āsane*, şapte *cakra* („centrii") şi zece nume de *nāḍī* („venele" fiziologiei mistice indiene). Este amintită şi „trezirea" *parameśvarī*-ei, adică a *kuṇḍalinī*-ei, proces specific tantric. Descoperim de asemenea un element de magie erotică, o tehnică avînd unele analogii cu gesturile „orgiastice" ale *vāmācarī*-lor (tantra „mîinii stîngi") şi ale sectei Sahajiyā. Nu este vorba, bineînţeles, decît de indicaţii, nu de instrucţiuni precise şi amănunţite. Se dau astfel asigurări, de exemplu, că cel care realizează *khecarīmudrā* „nu-şi pierde niciodată sămînţa, chiar dacă este îmbrăţişat de către o femeie". (Este aşadar vorba de o oprire a emisiei seminale, în maniera tantrică.) Mai departe: „*Bindu* (care în limbajul secret înseamnă *semen virile*) nu părăseşte corpul atîta timp cît se practică *khecarīmudrā*. Atunci cînd *bindu* ajunge în regiunea genitală, el face cale întoarsă, silit fiind de puterea *yonimudrei*. Acest *bindu* este de două feluri: alb şi roşu. Albul este numit *śukla* (sămînţă), iar numele celui roşu este *mahārajas*. *Rajas*, de culoarea coralului, se găseşte în organele genitale (*n.b.*: rajas, în textele yogico-tantrice, înseamnă secreţia organelor genitale feminine). Sămînţa stă în lăcaşul Lunii, la jumătatea drumului dintre *ājñācakra* (regiunea frontală) şi lotusul cu o

mie de petale (*sahasrara*). Unirea lor are loc foarte rar. *Bindu* este Śiva, iar *rajas* este Śakti; sămînţa este Luna, *rajas* este Soarele; prin unirea lor se obţine un corp perfect." În lexicul eroticii mistice indiene, toţi aceşti termeni au sensuri foarte precise. Este vorba mai ales de unificarea celor două principii polare (Śiva şi Śakti), de transcenderea tuturor contrariilor, obţinută prin intermediul unei foarte secrete practici erotice. Constatăm deci că acest curent de magie erotică, ce va înflori mai tîrziu în Tantre, nu era străin, la începuturile sale, de practicile yogice; că, din capul locului, aceste practici comportau mai multe valori şi puteau fi acceptate şi utilizate pe „căi" multiple.

Caracterul tehnic, experimental al Upanişadelor din grupul yogic merită să fie semnalat. Nu mai întîlnim primatul cunoaşterii pure, al dialecticii Absolutului ca unic instrument al eliberării. Identitatea *ātman-brahman* nu se mai realizează prin pură şi simplă contemplaţie; dimpotrivă, ea se înfăptuieşte experimental, cu ajutorul unei tehnici ascetice şi al unei fiziologii mistice; altfel spus, cu ajutorul unui proces de transformare a corpului omenesc într-un corp cosmic, unde venele, arterele şi organele reale joacă un rol secundar în raport cu „centrii" şi cu „venele" în care pot fi experimentate sau „trezite" forţe cosmice ori divine. Tendinţa către concret şi experimental — chiar dacă acest „concret" înseamnă lo-

calizarea aproape anatomică a anumitor forțe cosmice — este specifică tuturor curentelor mistice ale evului mediu indian. Devoțiunea, cultul personal și fiziologia subtilă iau aici locul ritualismului învechit și al speculației metafizice. Calea către eliberare tinde să devină un itinerar ascetic, o tehnică mai lesne de învățat decît metafizica vedantină sau māhāyanică.

Yoga în Mahābhārata

Epopee eroică la început — și terminată sub această formă probabil între secolele VII și VI î.H. —, *Mahābhārata* a suferit nenumărate interpolări. Se presupune că, mai ales în decursul primelor două secole ale erei creștine, în poem a fost introdus un număr enorm de texte mistico-teologice, filozofice și juridice, sub forma fie a unor ansambluri complete (de exemplu cărțile XII și XIII), fie a unor episoade separate. Aceste elemente diverse formează astfel o veritabilă enciclopedie, avînd o pronunțată tendință vișnuistă. Una din primele completări care i-au fost aduse (faptul petrecîndu-se, după toate probabilitățile, înaintea erei creștine) este *Bhagavad-Gītā* (în cartea a VI-a); cea mai importantă dintre adăugiri se găsește în cartea a VII-a, *Mokṣadharma*; și tocmai în aceste cărți întîlnim cele mai frecvente aluzii la Yoga și Sāṃkhya. Nu trebuie totuși

să uităm că adăugirile, deși introduse relativ tîrziu, cuprind tradiții cu mult anterioare datei interpolării lor.

Rugat de Yudhisthira să explice deosebirea dintre cele două căi, Bhīsma răspunde (*Mahābhārata*, XII, v. 11043 și urm.): „Sāṃkhya și Yoga își laudă fiecare metoda sa ca pe cel mai bun mijloc [...]. Cei care se lasă călăuziți de Yoga se bazează pe o percepție nemijlocită (de esență mistică); cei care urmează Sāṃkhya se bazează pe învățături tradiționale. Consider adevărate amîndouă aceste învățături [...]. Conformîndu-te exact instrucțiunilor, ambele duc către țelul suprem. Ele au în comun puritatea, înfrînarea (dorințelor) și mila pentru toate făpturile; respectarea strictă a jurămintelor le este comună amîndurora; opiniile (*darśana*) însă nu mai sînt identice în Sāṃkhya și în Yoga."

Caracterul nesistematic al acestor două căi soteriologice este evident. Deși întîlnim — mai ales în *Gītā* și *Mokṣadharma* — termeni tehnici precum *prakṛti*, *tattva*, *mahat* etc., nicăieri Sāṃkhya nu este prezentată ca metoda de a distinge spiritul de experiența psihomentală, punct de pornire al sistemului lui Iśvara Kṛṣṇa. Sāṃkhya nu înseamnă aici decît „adevărata cunoaștere" (*tattva jñāna*) sau „cunoașterea Sufletului" (*ātmabodha*); în această privință, prezintă analogii mai curînd cu pozițiile upanișadice. Nu că ar fi vorba de un „amestec de idei

Sāṃkhya şi Vedānta", aşa cum credea Hopkins, ci pur şi simplu de un stadiu anterior sistemelor Sāṃkhya şi Vedānta. Nu este necesar nici să căutăm în anumite pasaje ale *Mahābhāratei* aluzii precise la o şcoală teistă Sāṃkhya, paralelă cu *darśana* ateistă a lui Iśvara Kṛṣṇa.

Mokṣadharma (v. 11463) afirmă că precursorii yoginilor se află în Vede (adică în Upanişade) şi în Sāṃkhya. Cu alte cuvinte, „adevărul" descoperit de Upanişade şi de Sāṃkhya este acceptat şi asimilat de Yoga, căci acest termen — oricare ar fi semnificaţia ce i se atribuie — este aplicat cu precădere unei tehnici spirituale. *Bhagavad-Gītā* merge şi mai departe şi ne asigură că „numai spiritele mărginite opun Sāṃkhya şi Yoga, nu şi înţelepţii. Cine stăpîneşte cu adevărat unul din aceste sisteme are asigurate fructele amîndurora" (V, 4); „Sāṃkhya şi Yoga sînt doar una" (V, 5). Poziţie care corespunde perfect spiritului *Bhagavad-Gītei*. Căci, aşa cum vom vedea îndată, în această piesă centrală a *Mahābhāratei*, Kṛṣṇa se străduieşte să integreze toate căile soteriologice într-o unică şi nouă sinteză spirituală.

Spre deosebire de Sāṃkhya, Yoga desemnează în *Mahābhārata* orice activitate care conduce sufletul la Brahman, conferindu-i în acelaşi timp nenumărate „puteri". Cel mai adesea această activitate echivalează cu constrîngerea simţurilor, cu ascetismul şi penitenţele de tot felul. *Yoga* înseam-

nă uneori „metodă" (de exemplu *Gītā*, III, 3), alteori „activitate" (*Mokṣadharma*, v. 11682), sau „forţă" (v. 11675 şi urm.), sau „meditaţie" (v. 11691 etc.), sau „renunţare" (*sannyasa*, ca în *Gītā*, VI, 2) etc. Această diversitate de sensuri corespunde unei reale diversităţi morfologice. Dacă termenul Yoga semnifică multe lucruri, este din cauză că Yoga reprezintă mai multe lucruri. Epopeea este, într-adevăr, locul de întîlnire a nenumărate tradiţii ascetice şi populare, înzestrată fiecare cu o „Yoga" –, adică cu o tehnică „mistică" – proprie.

În linii mari, putem deosebi trei categorii de fapte susceptibile de a ne interesa: 1) episoade despre ascetism (*tapas*), care dezvăluie practici şi teorii solidare cu asceza vedică şi fără referinţă la Yoga propriu-zisă; 2) episoade şi cuvîntări în care Yoga şi *tapas* sînt sinonime şi considerate ambele ca nişte tehnici magice; 3) discursuri didactice şi episoade în care Yoga este prezentată cu o terminologie proprie şi elaborată din punct de vedere filozofic. Interesante ni se par mai ales documentele din această ultimă categorie – conţinute mare parte în *Mokṣadharma* –, căci ele pun în evidenţă anumite forme de Yoga insuficient atestate în altă parte.

Regăsim, de pildă, străvechi practici „magice", de care se servesc yoginii pentru a-i îndupleca pe zei sau chiar a-i teroriza. Fenomenologia acestui ascetism magic este

arhaică: tăcerea, tortura excesivă, „mortificarea trupului" sînt metode întrebuinţate nu numai de către yogini, dar şi de către regi (*Mahābhārata*, I, 115, 24; 119, 7 şi 34). Pentru a-l îndupleca pe Indra, Pandu stă o zi întreagă într-un picior şi sfîrşeşte prin a obţine astfel *samādhi* (I, 123, 26). Dar această transă nu dezvăluie nici un conţinut yogic; este vorba mai curînd de o hipnoză provocată prin mijloace fizice, iar raporturile dintre om şi zeu se menţin la nivelul magic. În alte locuri se confundă Yoga cu asceza pură, *tapas* (de ex. XII, 153, 36). *Yati* (ascet) şi *yogin* devin termeni echivalenţi şi sfîrşesc prin a desemna, fără deosebire, orice fiinţă „dornică să-şi concentreze spiritul" şi al cărei obiect de studiu nu-l constituie Scripturile (*Śastra)*, ci silaba mistică OM.

Oricare ar fi însă metoda aleasă, aceste practici sînt încoronate de dobîndirea unei forţe pe care textele noastre o numesc „forţa Yogăi" (*yogabalam*). Cauza ei imediată este „fixarea spiritului" (*dhāraṇa*), care se obţine atît prin „calm şi indiferenţă", cît şi prin încetinirea treptată a ritmului respiraţiei (XII, 192, 13–14). În pasajele introduse ulterior, *Mahābhārata* abundă în rezumate şi scheme mnemotehnice ale practicilor yogice. Majoritatea lor reflectă clişeele tradiţionale: „Un yogin care, devotat marelui legămînt, îşi fixează cu pricepere sufletul său subtil în următoarele locuri: ombilic, grumaz, cap,

inimă, stomac, şolduri, ochi, urechi şi nas, arzînd grabnic toate faptele bune şi rele, de-ar fi fost ele cît un munte (în mărime) şi străduindu-se să atingă Yoga supremă, este eliberat (de capcanele existenţei) dacă aceasta îi este voia" (XII, 301, 39 şi urm.).

Un alt text (V, 52 şi urm.) exaltă dificultăţile acestor practici şi atrage atenţia asupra pericolului care-l ameninţă pe cel ce dă greş. „Aspră este marea cale şi puţini sînt cei care o străbat pînă la capăt, dar mare vinovat se numeşte acela care, după ce s-a angajat pe drumul Yogăi, renunţă să mai continue şi face cale întoarsă." Este pericolul bine cunoscut al tuturor faptelor magice, care dezlănţuie forţe capabile de a-l ucide pe magician, dacă acesta nu se dovedeşte îndeajuns de puternic pentru a le supune voinţei sale şi a le canaliza după dorinţa sa. O forţă impersonală şi sacră a fost descătuşată prin asceza yoginului, asemenea energiilor eliberate de oricare alt act ceremonial, magic ori religios.

Caracterul magic al practicilor Yoga este pus în valoare şi cu alte ocazii: se arată, de pildă, că de cele mai desăvîrşite beatitudini carnale nu se bucură brahmanul, ci yoginul; încă de pe pămînt, pe durata antrenamentului său ascetic, yoginul este servit de femei fosforescente, iar în cer se bucură înzecit de toate voluptăţile la care a renunţat pe pămînt (XIII, 107).

Mesajul Bhagavad-Gītei

Bhagavad-Gītā, una din primele interpolări masive în cartea a VI-a din *Mahābhārata*, acordă Yogăi o importanţă de prim ordin. Evident, Yoga expusă şi recomandată de Kṛṣṇa în această capodoperă a spiritualităţii indiene nu este nici Yoga clasică a lui Patañjali, nici ansamblul tehnicilor „magice" pe care le-am întîlnit pînă aici, ci o Yoga apropiată de experienţa religioasă vişnuistă: o metodă în vederea dobîndirii de *unio mystica*. Dacă ţinem seama de faptul că *Bhagavad-Gītā* reprezintă nu doar culmea spiritualităţii indiene ecumenice, ci şi o foarte vastă încercare de sinteză, unde toate „căile" mîntuirii sînt validate şi integrate devoţiunii vişnuiste, importanţa pe care Kṛṣṇa o acordă Yogăi echivalează cu un veritabil triumf al tradiţiei yogice. Puternica nuanţă teistă cu care o colorează Kṛṣṇa ne ajută mult la înţelegerea funcţiei avute de Yoga în ansamblul spiritualităţii indiene. Două concluzii decurg, într-adevăr, din această constatare: 1) Yoga poate fi înţeleasă ca o disciplină avînd scopul de a uni sufletele omeneşti cu cel divin; 2) astfel — adică în calitate de „experienţă mistică" — a fost înţeleasă şi aplicată Yoga în marile curente devoţionale populare, „sectare", care-şi găsesc ecou în interpolările din *Mahābhārata*.

Nu este aici locul să întreprindem o analiză detaliată a *Bhagavad-Gītei*. În mare, Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna „Yoga nepieritoare", iar revelațiile sale se referă la 1) structura Universului; 2) modalitățile Ființei; 3) căile de urmat în vederea obținerii eliberării finale. Kṛṣṇa are însă grijă să adauge că această „Yoga antică", care este „misterul suprem", nu constituie o inovație: el a încredințat-o lui Vivasvat, care i-a dezvăluit-o apoi lui Manu, iar Manu a transmis-o lui Ikṣvāku (IV, 1). „Prin această tradiție au cunoscut-o marii ṛși; dar, cu timpul, această Yoga s-a pierdut de pe pămînt" (IV, 2). Ori de cîte ori ordinea (*dharma*) se clatină, Kṛṣṇa se manifestă pe sine (IV, 7), adică dezvăluie, într-un mod adecvat „momentului" istoric respectiv, înțelepciunea atemporală. După tradiția indiană, atît de ferm reafirmată de către Kṛṣṇa, diferitele „momente istorice" — care sînt totodată momente ale devenirii cosmice — nu *creează* doctrina, ci doar scot la lumină *formulări adecvate* ale mesajului atemporal. Ceea ce înseamnă că, în cazul *Bhagavad-Gītei*, „noutățile" aduse de ea se explică prin momentul istoric care necesita tocmai o nouă și mai vastă sinteză spirituală. În privința aspectului care ne interesează aici — sensul atribuit de poem tehnicilor yogice — să amintim doar că problema capitală a *Bhagavad-Gītei* este de a ști dacă *acțiunea* poate conduce, și ea, la obținerea mîntuirii, sau dacă *meditația mis-*

tică rămîne unicul mijloc. Altfel spus, este conflictul dintre „acţiune" (*karman*) şi „contemplaţie" (*śama*). Kṛṣṇa încearcă să depăşească această dilemă (care, începînd cu epoca imediat posterioară Vedelor, nu a încetat să obsedeze spiritualitatea indiană) arătînd că cele două metode, înaintea lui opuse, sînt la fel de valide, fiecare individ putînd s-o aleagă pe aceea pe care actuala lui situaţie karmică îi permite s-o practice: deci, fie „acţiunea", fie cunoaşterea şi contemplaţia mistică. Aici face Kṛṣṇa apel la „Yoga"; la o Yoga care nu era încă *darśana* lui Patañjali, dar nici Yoga „magică" la care se referă alte texte din *Mahābhārata*.

Kṛṣṇa, model exemplar

S-ar putea spune că esenţa doctrinei revelate de Kṛṣṇa se găseşte în această formulă lapidară: înţelege-Mă şi imită-Mă! Căci tot ceea ce dezvăluie el cu privire la propria sa Fiinţă şi la „comportamentul" său în Cosmos şi în Istorie trebuie să-i slujească lui Arjuna ca model exemplar: acesta îşi descoperă sensul vieţii sale istorice şi obţine totodată eliberarea înţelegînd ceea ce *este* şi *face* Kṛṣṇa. De altminteri, Kṛṣṇa însuşi insistă asupra valorii exemplare şi soteriologice a modelului divin: „Cum se poartă cel din frunte, aşa se poartă şi ceilalţi oameni; canoanele pe care şi le face el sînt urmate şi

de lume" (III, 21). Şi adaugă, referindu-se la sine: „Pentru mine nu mai există nimic de înfăptuit în cele trei lumi [...] şi totuşi mă aflu în acţiune" (III, 22). Kṛṣṇa se grăbeşte să dezvăluie semnificaţia profundă a acestei activităţi: „Dacă eu nu m-aş afla tot timpul, neobosit, în acţiune, toţi oamenii mi-ar urma calea. Aceste lumi ar pieri dacă eu nu mi-aş îndeplini fapta; aş fi cel care face haos, aş duce la pieire fiinţele" (III, 23–24, trad. rom. Sergiu Al-George).

Arjuna trebuie prin urmare să imite comportamentul lui Kṛṣṇa: adică, în primul rînd, să continue să acţioneze, pentru a nu contribui, prin pasivitatea sa, la „confuzia universală". Dar pentru a putea acţiona „în felul lui Kṛṣṇa", el trebuie să înţeleagă atît esenţa divinităţii, cît şi modurile ei de manifestare. Din acest motiv *se arată* Kṛṣṇa: cunoscîndu-l pe Dumnezeu, omul cunoaşte în acelaşi timp şi modelul de urmat. Or, Kṛṣṇa începe prin a dezvălui că Fiinţa şi Nefiinţa rezidă într-însul şi că întreaga Creaţie — de la zei pînă la minerale — descinde dintr-însul (VII, 4–6; IX, 4–5 etc.). El creează fără încetare lumea cu ajutorul *prakṛti*-ei sale (IX, 8), dar această activitate neîntreruptă nu-l înlănţuie (IX, 9): el nu este decît spectatorul propriei sale creaţii (IX, 10). Or, tocmai această valorizare, în aparenţă paradoxală, a activităţii (*karmei*) constituie lecţia capitală a Yogăi dezvăluite de Kṛṣṇa: imitîndu-l pe Dumnezeu, care creează şi susţine lu-

mea, fără a lua parte la ea, omul va învăța să facă la fel. „Nu prin abținerea de la fapte ajunge omul la nefăptuire (*naișkarmya*) și nici prin renunțare la lume nu se capătă desăvîrșirea spirituală (*siddhi*)", căci „fiecare este condamnat la acțiune" (III, 4–5). Zadarnic își înfrînează omul activitatea simțurilor, „cel al cărui suflet este tulburat de evocarea obiectelor sensibile" — adică majoritatea oamenilor — nu reușește să se desprindă de lume. Chiar dacă se abține să acționeze în sensul strict al termenului, o întreagă activitate inconștientă, provocată de *gune* (III, 5), continuă să-l țină înlănțuit de lume și să-l integreze circuitului karmic.

Condamnat la acțiune — căci „fapta este mai bună decît nefăptuirea" (III, 8) — omul trebuie să săvîrșească faptele prescrise, cu alte cuvinte „datoriile", faptele care-i revin în virtutea situației sale particulare. „Legea proprie (*svadharma*), chiar cu lipsuri, este mai bună decît Legea altuia (*paradharma*), chiar cu grijă respectată" (III, 35). Aceste activități specifice sînt condiționate de către *gune* (XVII, 8 și urm.; XVIII, 23 și urm.). Kṛṣṇa repetă cu mai multe ocazii că *gunele* purced dintr-însul, dar nu-l înlănțuie: „Nu eu sînt în ele, ci ele sînt în mine" (VII, 12). „Cele patru caste au fost create de mine, împărțite după Tendințele *guna* și datoriile lor; deși eu sînt făptuitorul acestora, să știi totuși că sînt neclintitul nefăptuitor" (IV, 13). Lecția care se degajă de aici este

următoarea: concomitent cu acceptarea „situaţiei istorice" create de *guṇe* (şi ea trebuie acceptată, căci *guṇele* îşi au şi ele originea în Kṛṣṇa) şi acţionînd conform necesităţilor acestei „situaţii" — omul trebuie să refuze a-şi valoriza faptele şi, în consecinţă, a acorda o *valoare absolută* propriei sale condiţii. Cu alte cuvinte, trebuie, pe de o parte, să negi realitatea ontologică a tuturor „situaţiilor" omeneşti (căci numai Kṛṣṇa este saturat de Fiinţă) şi, pe de altă parte, trebuie să eviţi a te bucura de „fructele faptelor tale".

„Fapte" şi „sacrificii"

În acest sens putem spune că *Bhagavad-Gītā* se străduieşte să „salveze" toate faptele omeneşti, să „justifice" toate acţiunile profane: căci, prin chiar faptul că nu se bucură de „fructele" lor, omul îşi transformă faptele în *sacrificii*", adică în dinamisme transpersonale care contribuie la menţinerea ordinei cosmice. Or, reaminteşte Kṛṣṇa, nu înlănţuie decît acele fapte care au ca obiect sacrificiul: „Îndeplineşte fapta eliberat de legături faţă de ea" (III, 9). Prajāpati a creat sacrificiul pentru a da Cosmosului posibilitatea de a se manifesta, iar oamenilor posibilitatea de a trăi şi a se înmulţi (III, 10 şi urm.). Kṛṣṇa arată însă că şi omul poate contribui la perpetuarea operei divine: nu numai prin sacrificii propriu-zise (care con-

stituie cultul vedic), ci şi prin *toate faptele sale*, oricare le-ar fi natura. „Pentru cel desprins de legături, eliberat, cu mintea fixată în Cunoaştere, care făptuieşte pentru a sacrifica, fapta se şterge în întregime" (IV, 23). A se înţelege că activitatea nu mai „înlănţuie", nu mai creează noi nuclee karmice. În acest sens îşi „sacrifică" diferiţii asceţi şi yogini activităţile lor fiziologice şi psihice: ei se *detaşează* de activităţile respective, le conferă o valoare *transpersonală;* şi, procedînd astfel, „toţi aceşti cunoscători ai sacrificiului au păcatele şterse prin sacrificiu" (IV, 25–30).

Transmutaţia activităţilor profane în ritualuri devine posibilă prin Yoga. Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna că „omul de acţiune" se poate mîntui, altfel spus se poate sustrage consecinţelor participării sale la viaţa lumii, *continuînd în acelaşi timp să acţioneze*. Prin „om de acţiune" se înţelege omul care nu se poate retrage din viaţa civilă pentru a-şi afla mîntuirea cu ajutorul cunoaşterii sau al devoţiunii mistice. Singurul lucru pe care trebuie să-l respecte este următorul: *să se detaşeze de faptele sale şi de rezultatele lor*, altfel spus: „A renunţa la fructele faptelor sale" (*phalatṛṣṇavairāgya*), a acţiona impersonal, fără pasiune, fără dorinţă, ca şi cum ar acţiona prin procură, în locul altuia. Dacă se conformează cu stricteţe acestei reguli, faptele sale nu vor mai însămînţa noi potenţialităţi karmice, nici nu-l vor mai

aservi circuitului karmic. „Părăsind fructul faptelor, mereu mulțumit, liber chiar dacă a trecut la faptă, acela nu săvîrșește nimic..." (IV, 20).

Marea originalitate a *Bhagavad-Gītei* este de a fi insistat asupra acestei „Yoga a acțiunii", care se realizează „renunțînd la fructele faptelor tale" (*phalatṛṣṇavairāgya*). Este și motivul succesului său fără precedent în India. Căci de acum îi este permis oricărui om să spere că se va mîntui, grație acestei *phalatṛṣṇavairāgya*, chiar dacă, din motive foarte diferite, el va fi obligat să ducă în continuare o viață socială, să aibă o familie, griji, să ocupe funcții, să comită chiar fapte „imorale" (precum Arjuna, care trebuie să-și ucidă vrăjmașii în luptă). A acționa cu calm, în mod automat, fără a fi mînat de „dorința fructului", înseamnă a obține o stăpînire de sine și o seninătate pe care Yoga este fără îndoială singura capabilă să le confere. După cum spune Kṛṣṇa: „Acționînd fără restricții, el rămîne totuși fidel Yogăi". Această interpretare a tehnicii Yoga, în care ni se arată un instrument permițînd detașarea de lume, concomitent cu a continua să trăiești și să acționezi în ea, este caracteristică pentru uriașul efort de sinteză al autorului *Bhagavad-Gītei*, care voia să concilieze toate vocațiile (ascetică, mistică, activă), așa cum conciliase deja monismul vedantin cu pluralismul Sāṃkhya; este totodată o mărturie despre extrema suplețe a

Yogăi, care dovedeşte astfel încă o dată că se poate adapta tuturor experienţelor religioase şi satisface toate necesităţile.

Tehnică yogică în Bhagavad-Gītā

Pe lîngă această „Yoga" accesibilă tuturora şi care constă în a renunţa la „fructele faptelor", *Bhagavad-Gītā* expune sumar şi o tehnică yogică propriu-zisă, rezervată *munilor* (VI, 11 şi urm.). Deşi din punct de vedere morfologic (poziţii ale corpului, fixarea vîrfului nasului etc.) această tehnică este analoagă aceleia expuse de Patañjali, meditaţia despre care vorbeşte Kṛṣṇa diferă de cea din *Yoga-Sūtra*. În primul rînd, *prāṇāyāma* nu este menţionată în acest context. (*Gītā*, IV, 29 şi V, 27 se referă la *prāṇāyāma*; aici însă este mai mult decît un exerciţiu yogic, este o meditaţie de substituţie, un „ritual interiorizat", aşa cum întîlnim în epoca Brāhmanelor şi a Upanişadelor.) În al doilea rînd, în *Gītā* meditaţia yogică nu-şi atinge scopul suprem decît dacă yoginul se concentrează în Kṛṣṇa.

„Cel care s-a potolit pe sine, lipsit de frică, care ţine legămîntul castităţii, stăpînindu-şi mintea, cu gîndul la Mine, unit, aşezat, avîndu-Mă drept ultim scop. Yoginul care se uneşte astfel mereu, cu mintea stăpînită, ajunge la pace, la stingerea (*nirvāṇa*) supremă, care este în Mine" (VI, 14–

15). Devoţiunea mistică (*bhakti*) al cărei obiect este Kṛṣṇa îi conferă acestuia un rol infinit superior aceluia jucat de Iśvara în *Yoga-Sūtra*. În *Gītā*, Kṛṣṇa este unicul ţel; el justifică practica şi meditaţia yogice, în el se „concentrează" yoginul; prin Graţia sa (şi în *Gītā* conceptul de Graţie începe deja să prindă contur, anunţînd dezvoltarea luxuriantă pe care o va lua în literatura vişnuistă) yoginul obţine *nirvāṇa*, care nu este nici *nirvāṇa* budismului tîrziu, nici *samādhi* din *Yoga-Sūtra*, ci o stare de uniune mistică desăvîrşită între suflet şi Dumnezeul său.

Un adevărat yogin atinge cu uşurinţă beatitudinea infinită produsă de contactul cu Brahman (VI, 28). Invocarea lui Brahman într-un text unde se face apologia lui Kṛṣṇa nu trebuie să ne mire. În *Bhagavad-Gītā*, Kṛṣṇa este Spiritul pur: „marele Brahman" nu este decît „matricea" sa (*yoni*) (XIV, 3). „Eu, Tatăl, sînt acela care dă sămînţa" (XIV, 4). Kṛṣṇa este „temelia lui Brahman", după cum este şi a nemuririi, a neclintirii, a Legii eterne şi a fericirii depline (XIV, 27). Dar, deşi în acest context Brahman se află plasat în condiţia „feminină" a *prakṛti*-ei, natura sa este de ordin spiritual. *Muni* o atinge prin Yoga (V, 6). „Beatitudinea infinită" care rezultă din unirea cu Brahman îi îngăduie yoginului să vadă „Sinele (*ātman*) în toate fiinţele şi toate fiinţele în *ātman*" (VI, 29). Şi, în strofa următoare, legătura mistică dintre yogin şi Dumnezeu îşi găseş-

te fundamentul tocmai în identificarea *atman*-ului ființelor cu Kṛṣṇa: „Cel care pretutindeni Mă vede pe Mine, şi toate le vede în Mine, acela nu-i pierdut pentru Mine şi nici Eu nu-s pierdut pentru el. Cel care năzuieşte spre unitate Mă adoră în toate ființele; oriunde s-ar afla acest yogin, în Mine se află" (VI, 30–31). În *Iśa Upaniṣad* (cap. VI) întîlnim acelaşi motiv ca şi în strofa mai înainte citată (*Gītā*, VI, 30), ceea ce dovedeşte că au existat în Upanişade curente teiste care s-au transmis *Gītei*, unde au cunoscut o înflorire magnifică. Kṛṣṇa, zeu personal şi sursă a veritabilelor experiențe mistice (*bhakti*), este identificat aici cu Brahman din metafizica, pur speculativă, a celor mai vechi Upanişade.

Totuşi, cele mai mari elogii îi sînt dedicate nu yoginului complet detaşat de durerile şi iluziile acestei lumi, ci aceluia care consideră durerea şi bucuria altuia ca pe ale sale proprii (VI, 32). Este un laitmotiv al misticii indiene, şi al celei budiste în special. Simpatia autorului *Bhagavad-Gītei* se îndreaptă în întregime către cel care practică o asemenea Yoga. Dacă dă greş în viața aceasta, el va renaşte într-o familie de yogini pricepuți şi va izbuti să desăvîrşească într-altă viață ceea ce n-a putut duce la bun sfîrşit în cea de față (VI, 41). Kṛṣṇa îi dezvăluie lui Arjuna că simplul fapt de a fi încercat calea Yogăi îl înalță pe om deasupra celui care s-a limitat la îndeplinea riturilor

prescrise de Vede (VI, 44). În sfîrșit, Kṛṣṇa nu uită să menționeze că, printre căile care duc la mîntuire, cea mai bună și mai recomandabilă este calea Yogăi: „Yoginul este deasupra asceților (*tapasvin*) și este socotit chiar deasupra celor care au cunoașterea (*jñāna*); yoginul este deasupra celor care îndeplinesc riturile" (VI, 46).

Este triumful complet al practicilor yogice. Nu doar că sînt acceptate de *Bhagavad-Gītā*, această culme a spiritualității indiene: li se conferă pe deasupra un statut de prim rang. Este adevărat că această Yoga este purificată de rămășițele sale magice (asceza riguroasă etc.) și că cea mai importantă din vechile sale tehnici, *prāṇāyāma*, nu mai joacă acum decît un rol insignifiant. Este de asemenea adevărat că meditația și concentrarea devin, aici, instrumente de *unio mystica* cu un Dumnezeu care se revelează ca Persoană. Dar cu toate acestea, acceptarea practicilor yogice de către curentul mistic și devoțional vișnuist dovedește popularitatea considerabilă a acestor practici, precum și oecumenismul lor indian. Discursul lui Kṛṣṇa echivalează cu validarea în fața întregului hinduism a unei Yoga devoționale, a tehnicii Yoga considerată ca un mijloc pur indian de obținere a unirii mistice cu Dumnezeul personal. O parte imensă din literatura yogică modernă publicată în India și aiurea își găsește justificarea teoretică în *Bhagavad-Gītā*.

BUDISM, TANTRISM, HATHAYOGA

Yoga şi Nirvāṇa

Pe durata perioadei sale de studii şi asceză, Sakyamuni cunoscuse atît doctrinele Sāṃkhya, cît şi practicile Yoga. Arādā Kālāma preda la Vaiśali un fel de Sāṃkhya preclasică, iar Udraka Rāmaputra expunea fundamentele şi scopurile Yogăi. Dacă Buddha respinge învăţătura acestor doi maeştri, este din cauză că a depăşit-o . Dar aşa cum scria Emil Sénart încă la 1900, Buddha nu repudiază în bloc tradiţiile ascetice şi contemplative indiene, el le completează: „Buddha s-a înălţat pe terenul Yogăi ; gîndirea i s-a format în lumea Yogăi, oricîte noutăţi ar fi putut absorbi" (E.Sénart, *Bouddhisme et Yoga*, p. 348).

La prima vedere, Buddha respinge atît ortodoxia brahmanică şi tradiţia speculativă a Upanişadelor, cît şi nenumăratele „erezii" mistico-ascetice dezvoltate în afara societăţii indiene. Şi totuşi, problema centrală a budismului – suferinţa şi eliberarea de suferinţă – este problema tradiţională a filozofiei indiene. Vom înţelege mai bine această poziţie în aparenţă paradoxală, dacă

ne gîndim că Buddha își propune să depășească toate formulele filozofice și rețetele mistice aflate în uz pe vremea lui, pentru a-l elibera pe om de sub dominația lor și a-i deschide „calea" către Absolut. Dacă își însușește analiza necruțătoare la care Sāṃkhya și Yoga preclasice supun noțiunea de „persoană" și de viață psihomentală, o face fiindcă „Sinele" nu are nimic comun cu această entitate iluzorie, „sufletul" omenesc. Buddha va merge însă și mai departe decît Sāṃkhya-Yoga și Upanișadele, căci refuză să postuleze existența unui *purușa* sau a unui *ātman*. De fapt, el nega posibilitatea de a vorbi despre vreun principiu absolut, după cum nega și posibilitatea de a vorbi despre vreun principiu absolut, după cum nega și posibilitatea de a avea o experiență, chiar și aproximativă a adevăratului Sine atîta timp cît omul nu era „trezit". Buddha respingea și concluziile speculației upanișadice: postulatul unui *brahman*, spirit pur, absolut, nemuritor, veșnic, identic cu *ātman* – dar o făcea deoarece această dogmă risca să satisfacă inteligența și, în consecință, îl împiedica pe om să se trezească.

Privind lucrurile mai îndeaproape, ne dăm seama că Buddha respingea toate filozofiile și ascezele contemporane pentru că le considera niște *idola mentis* ce ridicau un fel de ecran între om și realitatea absolută, singurul și veritabilul necondiționat. Că Buddha nu a urmărit să nege o realitate ul-

timă, necondiţionată, aflată dincolo de fluxul fenomenelor cosmice şi psihomentale, ci s-a oferit doar să vorbească prea mult despre acest subiect, stau mărturie numeroase texte canonice. Nirvāṇa este absolutul prin excelenţă, *asaṃskṛta*, adică ceea ce nu este născut, nici compus, ceea ce este ireductibil, transcendent, dincolo de orice experienţă omenească. „Am susţine zadarnic că Nirvāṇa nu există pe motiv că nu poate fi obiect de cunoaştere. – Fără îndoială că Nirvāṇa nu poate fi cunoscută direct, aşa cum sînt cunoscute culoarea, senzaţia etc.; ea nu este cunoscută nici indirect, prin activitatea ei, aşa cum sînt cunoscute organele de simţ. Cu toate acestea, natura şi activitatea ei [...] sînt obiect de cunoaştere [...] . Yoginul intră în reculegere [...], ia cunoştinţă de Nirvāṇa, de natura şi activitatea ei. Cînd iese din contemplaţie, el exclamă: „Oh! Nirvāṇa, distrugere, calm minunat, poartă de salvare! Orbii, fiindcă nu văd albastrul şi galbenul, n-au dreptul să spună că văzătorii nu percep culorile şi că acestea nu există" (*Samghabhadra*, citat de L. de La Vallée-Poussin, *Nirvāṇa*, Paris, 1925, pp. 73–74. Cf. *Visuddhimagga*, p. 507: „Nu se poate afirma că un lucru nu există doar pentru că cei nătîngi nu-l văd"). Nirvāṇa nu poate fi văzută decît cu „ochiul sfinţilor", adică cu un „organ" transcendent, care nu participă la lumea trecătoare. Problema pentru budism, la fel ca pentru orice altă iniţiere, era să arate calea şi să făurească mijloacele de

obţinere a acestui „organ": transcendent care poate dezvălui necondiţionatul.

Reamintim că mesajul lui Buddha se adresa omului care suferă, omului prins în mrejele transmigraţiei. Pentru Buddha, ca şi pentru toate formele de Yoga, mîntuirea nu se obţine decît în urma unui efort personal, a unei asimilări concrete a adevărului. Nu era nici o *teorie*, nici o evaziune într-un *efort ascetic* oarecare. Trebuia *înţeles* şi totodată experimentat „adevărul". Or, cele două căi prezentau riscuri: „înţelegerea" risca să rămînă o simplă speculaţie, iar „experimentarea" să ducă la extaz.

Pentru Buddha, nu te poţi „mîntui" decît atingînd Nirvāṇa, adică depăşind nivelul experienţei omeneşti profane şi reintegrînd nivelul necondiţionatului. Dar Buddha ezită să vorbească despre acest necondiţionat, pentru a nu-l trăda. Dacă îi atacase pe brahmani şi pe paribbājaka, era tocmai findcă vorbeau prea mult despre inexprimabil şi pretindeau că pot defini Sinele (*ātman*). Pentru Buddha, „a susţine că *ātman* există în mod real, permanent este o opinie greşită; a susţine că el nu există este o opinie greşită" (Vasubandhu). Dacă citim însă ce spune el despre cel eliberat, despre „nirvanat", vom vedea că acesta se aseamănă în toate privinţele cu „eliberatul în viaţă", cu *jivanmukta* nebudist. El este, „din chiar această viaţă, retras, nirvanat, simţind fericirea înlăuntrul său, şi îşi petrece timpul cu sufletul identificat cu Brahman" (*Anguttara*

Nikāya, II, 206). L. de La Vallée-Poussin, care reproduce acest text, reaminteşte de *Bhagavad-Gītā* V, 24: „Numai cel care află fericirea, bucuria, lumina lăuntrică, yoginul identificat cu Brahman, ajunge la stingerea în Brahman (*brahmanirvānam*)". Vedem astfel sensul în care Buddha prelungeşte tradiţia ascetico-mistică indiană: el crede într-o „eliberare în viaţă", dar refuză s-o definească. „Dacă Buddha refuză să se explice asupra Eliberatului, nu este din cauză că sfîntul, chiar şi în viaţă, nu există în realitate, ci fiindcă nu se poate spune nimic exact despre cel Eliberat" (L. de La Vallée-Poussin, *op. cit.*, p. 112). Tot ce se poate spune despre *jivanmukta* (sau în terminologia budistă, despre nirvanat) este că nu aparţine acestei lumi. „Tathāgata nu mai poate fi desemnat ca fiind materie, senzaţii, idei, voliţiuni, cunoaştere: el se află deasupra acestor specificaţii; este profund, nemăsurabil, insondabil, asemenea marelui ocean. Nu se poate spune: este, nu este, este şi nu este, nici este, nici nu este" (*Samyutta Nikāya*, IV, 374). Este chiar limbajul misticii şi al teologiei negative, faimosul *neti! neti!* din Upanişade.

Asceză budistă

Pentru a obţine starea de necondiţionat, cu alte cuvinte: pentru a muri definitiv faţă de această viaţă profană, dureroasă, iluzorie şi

a renaşte la o viaţă mistică făcînd posibil accesul la Nirvāṇa, Buddha foloseşte tehnicile yogice. Preliminariile ascezei şi ale meditaţiei budiste sînt analoage acelora pe care le recomandă *Yoga-Sūtra* şi alte texte clasice. Ascetul trebuie să-şi aleagă un loc retras — într-o pădure, la rădăcina unui arbore, într-o peşteră, într-un cimitir sau chiar pe o grămadă de paie în mijlocul cîmpului — să se aşeze în poziţia *āsana* şi să-şi înceapă meditaţia. „Îndepărtînd ispita lumii, el rămîne cu o inimă eliberată de dorinţă şi îşi purifică spiritul de poftă. Îndepărtînd pizma răutăcioasă, el rămîne cu o inimă eliberată de vrăjmăşie, binevoitoare şi plină de milostenie pentru toate făpturile şi îşi purifică spiritul de rea-voinţă. Îndepărtînd lenea şi lîncezeala, rămîne eliberat de ele; conştient de lumină, lucid şi stăpîn pe el îşi purifică spiritul de lene şi lîncezeală [...]. Îndepărtînd îndoiala, el rămîne asemenea cuiva care a depăşit nedumerirea; nemaiaflîndu-se în nesiguranţă asupra a ceea ce este bun, el îşi purifică spiritul de îndoială" (*Dīghanikāya*, III, 49).

Deşi cuprinde elemente „morale", această meditaţie nu are un sens etnic. Scopul ei este purificarea conştiinţei ascetului, pregătirea lui în vederea unor experienţe spirituale mai înalte. Meditaţia yogică, aşa cum o interpretează Buddha în unele texte din *Dīghanikāya*, are tocmai scopul de a „reface" conştiinţa ascetului; altfel spus de a-i crea o nouă „experienţă imediată" a vieţii

sale psihice şi chiar a aceleia biologice. Trebuie ca, prin toate gesturile sale concrete — mers, poziţia corpului, respiraţie etc. — ascetul să redescopere într-un mod concret „adevărurile" revelate de către Maestru, adică să-şi transforme toate mişcările şi gesturile în pretexte de meditaţie. *Dīghanikāya* (II, 291 şi urm.) precizează că *bhikku*, după ce şi-a ales un loc singuratic pentru meditaţie, trebuie să-şi conştientizeze toate actele fiziologice pe care pînă atunci le săvîrşea automat şi inconştient. „Inspirînd îndelung, el înţelege temeinic această inspiraţie lungă; expirînd scurt, el înţelege ş.a.m.d. El se exersează în a fi conştient de toate expiraţiile [...], de toate inspiraţiile sale; şi se exersează în a-şi încetini expiraţiile [...] şi inspiraţiile..."

Acest proces nu mai este un simplu exerciţiu *prāṇāyāma*, ci o meditaţie asupra „adevărurilor" budiste, o experimentare permanentă a irealităţii materiei. Căci acesta este scopul meditaţiei; de a asimila complet „adevărurile" fundamentale, de a le transforma într-o „experienţă neîntreruptă", de a le difuza, pentru a ne exprima astfel, în întreaga fiinţă a călugărului. Iată, de fapt, ce afirmă mai departe acelaşi text din *Dīghanikāya* (II, 292): „Un ascet, în mersul său înainte sau înapoi, înţelege perfect ce face; privind sau privind fix (un obiect), el înţelege perfect ce face; ridicîndu-şi braţul sau lăsîndu-l să cadă la loc, el înţelege perfect ce

face; purtîndu-şi pelerina, veşmintele sau strachina pentru mîncare, el înţelege perfect ce face; mîncînd, bînd, mestecînd, gustînd [...], evacuînd [...], mergînd, rămînînd aşezat, dormind, veghind, vorbind sau tăcînd, el înţelege perfect ce face."

Scopul către care se îndreaptă această luciditate este lesne de înţeles. Fără răgaz şi orice ar face, *bhikku* trebuie să-şi înţeleagă în egală măsură trupul şi sufletul, pentru a-şi da seama necontenit de friabilitatea lumii fenomenale şi de irealitatea „sufletului". Comentariul *Sumangala Vilāsinī* trage următoarele concluzii din meditaţia asupra gesturilor corporale: „Ei spun că există în ei o entitate vie care merge, o entitate vie care se odihneşte; dar există acolo într-adevăr o entitate vie care merge sau care se odihneşte? Nu există aşa ceva."

Dar atenţia permanentă acordată propriei vieţi fiziologice, tehnica aneantizării iluziilor create de o falsă concepţie asupra „sufletului" nu sînt decît preliminariile. Veritabila meditaţie budistă începe o dată cu experimentarea celor patru stări numite *jhāna* (cf. scr. *dhyāna*). Tehnica meditaţiei budiste a fost formulată, dacă nu pentru prima oară (ceea ce pare destul de probabil), cel puţin în modul cel mai limpede, în *Dīghanikāya* (I, 182 şi urm.). Reproducem cîteva fragmente din acest important text: „Atunci cînd *bhikku* îşi dă seama că cele cinci piedici (senzualitatea, răutatea, lenea,

agitaţia, îndoiala) au fost nimicite într-însul, el este mulţumit; mulţumit, este bucuros; bucuros, el se simte în largul său; avînd această senzaţie de bunăstare, este fericit; fericit fiind, inima îi este împăcată. Eliberat de dorinţe şi de toate relele condiţii, el pătrunde şi rămîne în prima *jhāna*, o stare născută din detaşare (*vivekaja*: „născut din singurătate"), în care subzistă reflecţia şi înţelegerea, resimţindu-se bucurie şi fericire. Atunci se curmă într-însul ideea dorinţelor avute mai înainte şi apare ideea subtilă şi reală a bucuriei şi a păcii născute din detaşare; şi el rămîne întru această idee."

Pe urmă, „prin suprimarea reflecţiei şi a înţelegerii, *bhikku* pătrunde în cea de-a doua *jhāna*, care, născută din concentrare, se caracterizează prin liniştirea lăuntrică, unificarea spiritului, bucurie şi fericire. Atunci dispare dintr-însul subtila şi reala idee a bucuriei şi fericirii născute din detaşare şi apare ideea subtilă şi reală a bucuriei şi fericirii născute din concentrare; şi el rămîne întru această idee."

După care *bhikku*, „prin renunţarea la bucurie, rămîne indiferent. Atent şi pe deplin conştient, el resimte în persoana sa acea fericire de care vorbesc înţelepţii atunci cînd spun: «Cel care este indiferent şi gînditor se bucură de fericire». Este cea de-a treia *jhāna*. În acest moment dispare dintr-însul subtila şi reala idee a bucuriei şi păcii

avută mai înainte şi care era născută din concentrare şi apare o subtilă şi reală idee de fericire şi indiferenţă."

„După aceea, *bhikku*, renunţînd la orice simţămînt de comoditate sau strîmtorare, punînd capăt bucuriei şi durerii pe care le resimţea pînă atunci, pătrunde şi rămîne în cea de-a patra *jhāna*, o stare de puritate absolută, de indiferenţă şi de gîndire fără comoditate şi fără strîmtorare. (Fiziologic, cea de-a patra *jhāna* este caracterizată prin oprirea respiraţiei.) Dispare atunci dintr-însul subtila şi reala idee de fericire şi indiferenţă pe care o avusese pînă atunci şi apare o subtilă şi reală idee de absenţă a comodităţii şi a strîmtorării, şi el rămîne întru această idee" (*Dīghanikāya*, I, 182 şi urm. după trad. fr. Oltramare).

Nu vom da şi alte texte referitoare la cele patru *jhāna*. Etapele sînt destul de clar precizate: 1) purificarea inteligenţei şi a sensibilităţii de „ispite", adică izolarea lor de agenţi exteriori, pe scurt, obţinerea unei prime autonomii a conştiinţei; 2) suprimarea funcţiilor dialectice ale inteligenţei, realizarea concentrării, stăpînirea perfectă a unei conştiinţe rarefiate; 3) suspendarea oricăror „relaţii" atît cu lumea sensibilă, cît şi cu memoria, obţinerea lucidităţii placide fără alt conţinut decît „conştiinţa de a exista"; 4) reintegrarea „contrariilor", obtinerea beatitudinii „conştiinţei pure".

Itinerarul nu se opreşte însă aici. Trebuie adăugate patru exerciţii spirituale numite *samāpatti*, „dobîndiri", care îl pregătesc pe ascet în vederea „enstazei" finale. În pofida descrierii riguroase care ni se face, aceste „stări" sînt greu de înţeles. Ele corespund unor experienţe prea îndepărtate nu doar de cele ale conştiinţei normale, ci şi de experienţele extraraţionale (mistice ori poetice) inteligibile occidentalilor. Ar fi cu toate acestea inexact să le explicăm prin nişte inhibiţii hipnotice. Pe durata meditaţiei, luciditatea călugărului se verifică fără încetare; de altminteri, somnul şi transa hipnotică sînt nişte obstacole pe care tratatele indiene de meditaţie le cunosc foarte bine şi împotriva cărora practicantul este mereu pus în gardă. Iată cum sînt descrise cele patru *samāpatti*: „Iar acum, trecînd dincolo de ideile de formă, punînd capăt ideilor de contact, debarasîndu-şi spiritul de ideile distincte, gîndind: «spaţiul este infinit», *bhikku* ajunge şi rămîne în regiunea infinităţii spaţiului. Trecînd apoi dincolo de regiunea infinităţii spaţiului şi gîndind: «conştiinţa este infinită», el ajunge şi rămîne în regiunea infinităţii conştiinţei (*n.b.* conştiinţa se arată a fi infinită de îndată ce nu mai este limitată de experienţele senzoriale şi mentale). Pe urmă, trecînd dincolo de regiunea infinităţii conştiinţei şi gîndind: «nu este nimic», el ajunge şi rămîne în regiunea nonexistenţei tuturor lucrurilor. În sfîrşit, trecînd dincolo

de regiunea nonexistenţei, *bhikku* ajunge şi rămîne într-o stare de spirit care nu este nici idee, nici absenţa ideii" (*Dīghanikāya*, I, 183 şi urm., după trad. fr. Oltramare).

Ar fi inutil să comentăm fiecare din aceste etape folosind texte din bogata literatură budistă ulterioară, în afară de cazul în care am dori să refacem psihologia şi metafizica Şcolii. Dar cum ceea ce ne interesează aici este în principal morfologia meditaţiei, să trecem la cea de-a noua şi ultima *samāpatti*. „Într-adevăr, de îndată ce *bhikku* a avut din sine însuşi aceste idei (aflîndu-se în *dhyāna*, el nu poate avea idei din afară), el trece de la un nivel la nivelul următor, şi tot aşa pînă cînd ajunge la ideea supremă. Iar o dată ajuns acolo, îşi spune: «A gîndi e rău; a nu gîndi e mai bine. Dacă gîndesc, modelez. S-ar putea ca aceste idei să dispară şi să ia naştere altele care să fie grosolane. De aceea nu voi mai modela.» Şi el nu mai gîndeşte, nu mai modelează. Şi cum nici nu gîndeşte, nici nu modelează, ideile pe care le avea dispar, fără ca altele, mai grosolane, să ia naştere. El a înfăptuit stingerea" (*Dīghanikāya*, I, p. 184, după trad. fr. Oltramare). Un alt text tîrziu rezumă într-un mod şi mai direct importanţa capitală a acestei a noua şi ultime *samāpatti*: „Venerabili călugări, obţineţi *samāpatti* care constă în stingerea oricărei percepţii conştiente. Acelui *bhikku* care a ştiut să facă această achiziţie nu-i mai rămîne nimic de făcut" (*Ciksā-*

samuccaya, de Śantideva, ed. Bendall, 1902, p. 48).

Yoginii şi metafizicienii

Am distins, în *dhyāna* şi *samāpatti*, mai multe puncte comune cu diferitele etape din *samprajñāta* şi *asamprajñāta samādhi* ale Yogăi clasice. De altfel, budiştii înşişi recunoşteau că yoginii şi asceţii nebudişti puteau avea acces la cele patru *dhyāna* şi la cele patru „dobîndiri", chiar şi la ultima *samāpatti* a „inconştienţei" (*asamjñisamāpatti*). Ei recuzau doar autenticitatea celei de-a noua *samāpatti* atunci cînd era obţinută de către nebudişti: credeau că „*samāpatti* a distrugerii conştiinţei şi senzaţiei" era o descoperire a lui Buddha şi constituia luarea de contact cu Nirvāṇa. Or, dacă le interziceau nebudiştilor accesul la Nirvāṇa, fiind totuşi de acord cu validitatea *jhānelor* lor, era fără îndoială din cauză că aceştia din urmă nu recunoşteau *adevărul* revelat de Buddha. Cu alte cuvinte, necondiţionatul nu putea fi atins prin meditaţie mistică: trebuia înţeleasă calea care duce la necondiţionat, altfel riscîndu-se instalarea într-un „Cer" oarecare cu convingerea că s-a ajuns la Nirvāṇa.

Aceasta ne duce la problema „gnozei" şi a „experienţei mistice", problemă chemată să joace un rol fundamental în istoria

budismului (şi care rămîne esenţială în întreaga istorie a spiritualităţii indiene). Cele două tendinţe — a „experimentatorilor" (*jhāin*-ii), dacă ne este permis să ne exprimăm astfel, şi a „speculativilor" (*dhammayoginii*) — sînt două constante ale budismului. Textele canonice au încercat încă de timpuriu să le pună de acord. O *sūtra* din *Anguttara* (III, 355) afirmă: „Călugării care se dedică extazului (*jhāin*-ii) îi blamează pe cei care se consacră doctrinei (*dhammayoginii*) şi viceversa. Ei trebuie dimpotrivă să se stimeze unii pe alţii. Rari sînt într-adevăr oamenii care-şi petrec timpul atingînd cu corpul lor (adică : «realizînd, experimentînd») elementul nemuritor (*amatā dhātu*, adică Nirvāṇa). Rari sînt şi aceia care văd realitatea profundă (*arthapada*) pătrunzînd-o prin *prajñā*, inteligenţă." Textul subliniază extrema dificultate a celor două „căi" : a gnozei şi a experienţei meditative. Sînt într-adevăr rari cei ce posedă o *experienţă* despre Nirvāṇa; şi nu mai puţin rari sînt cei ce „văd" realitatea aşa cum este ea şi care — prin mijlocirea acestei viziuni intelectuale — cuceresc eliberarea. Cu timpul, toate metodele de a se apropia de Buddha pe calea „experienţei" vor deveni echivalente: cel care studiază şi înţelege Canonul asimilează „corpul doctrinal" al lui Buddha; pelerinul care se apropie de o *stūpa* conţinînd relicvele Iluminatului are acces la corpul mistic arhitectonic al aceluiaşi Buddha. Dar în

prima etapă a budismului, problema care se punea era aceeaşi cu cea pusă în Sāṃkhya-Yoga: între „inteligenţă" şi „experienţă", cui îi revine întîietatea?

Sînt destule dovezi care să ateste că Buddha lega întotdeauna strîns cunoaşterea de o experienţă meditativă de tip yogic. Pentru el cunoaşterea nu valora mare lucru atîta timp cît nu era „realizată" în experienţa personală. Cît despre „experienţa meditativă", ea era validată de „adevărurile" descoperite de Buddha. Să luăm, cu titlu de exemplu, afirmaţia: „Corpul este perisabil". Numai contemplînd un cadavru poate fi asimilat adevărul acestei afirmaţii. Contemplarea cadavrului ar fi însă lipsită de orice valoare mîntuitoare dacă nu s-ar sprijini pe un adevăr (*acest* corp este perisabil, *orice* corp este perisabil; nu există mîntuire decît în legea lui Buddha etc.). Toate adevărurile revelate de Buddha trebuie puse la încercare în maniera yogică, adică meditate şi experimentate.

Din acest motiv, Ananda, discipolul favorit al Maestrului, deşi neîntrecut în erudiţie (după *Theragatha*, v. 1024, învăţase optzeci şi două de mii de *dhamma* ale lui Buddha şi două mii ale celorlalţi discipoli), a fost totuşi exclus din Conciliu; căci nu era *arhat*, aşadar nu avea o „experienţă yogică perfectă". „Sthavira Ananda, care a ascultat, reţinut, recitat şi meditat tot felul de *sūtre*, posedă o înţelepciune (*prajñā*) vastă, pe

cînd concentrarea gîndurilor (*citta samgraha*) îi este mediocră. Or, pentru a putea obţine starea (care constă în) distrugerea impurităţilor (starea de *arhat*), cele două calităţi trebuie reunite" (*Mahāprajñāpāramitāśāstra* de Nāgārjuna, după trad. fr. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, vol. I, Louvain, 1944, p.223). Un text celebru din *Samyutta* (II, 115) îi pune faţă în faţă pe Musīla şi Nārada, fiecare reprezentînd un anumit grad de perfecţiune budistă. Cei doi posedă aceeaşi ştiinţă, dar Nārada nu se consideră *arhat*, dat fiind că n-a realizat experimentul „contactul cu Nirvāṇa". Iată în ce termeni se explică el legat de acest subiect: „Ca şi cum un călător chinuit de sete ar găsi o fîntînă în deşert, ar privi în fîntînă; şi , cu toate că şi-ar da seama că este «Apă», nu şi-ar da silinţa s-o atingă cu trupul. La fel şi eu, am văzut limpede: «Distrugerea existenţei, Nirvāṇa», dar nu sînt un *arhat* lipsit de vicii".

Buddha şi „puterile miraculoase"

Drumul către Nirvāṇa — asemenea drumului către *samādhi* în Yoga clasică — duce la posedarea unor „puteri miraculoase" (*siddhi*, pāli: *iddhi*). Or, aceasta îi punea lui Buddha (ca şi lui Patañjali, mai tîrziu) o nouă problemă: căci, pe de o parte, „puterile" se dobîndesc în mod inevitabil pe durata iniţierii

şi constituie, din chiar acest motiv, nişte indicaţii preţioase cu privire la progresul spiritual al călugărului; dar, pe de altă parte, ele prezintă un îndoit pericol, deoarece îl ispitesc pe călugăr cu o vană „stăpînire magică a lumii" şi în plus riscă să creeze confuzie în rîndul profanilor. Posedarea *iddhi*-lor nu echivalează cu eliberarea, dar „puterile miraculoase" dovedesc în orice caz că monahul este pe cale de a se „decondiţiona", că a suspendat legile naturii în al căror angrenaj era strivit, condamnat să suporte veşnic determinismul karmic. Prin urmare, posedarea *iddhi*-lor nu este nocivă în sine: călugărul trebuie însă să se ferească să cedeze ispitei lor şi, mai ales, trebuie să evite etalarea unor asemenea puteri în faţa neiniţiaţilor. Vom vedea de îndată motivele invocate de Buddha pentru a interzice utilizarea şi etalarea *siddhi*-lor.

Reamintim că „puterile miraculoase" fac parte din cinci clase de Înalte Ştiinţe (*abhijñā*, şi anume : 1) *siddhi*; 2) ochiul divin; 3) auzul divin; 4) cunoaşterea gîndurilor altuia şi 5) amintirea existenţelor anterioare). Nici una din cele cinci *abhijñā* (în pāli : *abhinnā*) nu diferă de „puterile" aflate la dispoziţia yoginului nebudist. Pînă şi preliminariile meditaţiei care face posibilă obţinerea lor sînt asemănătoare acelora din Yoga nebudistă: este vorba de puritatea mentală, de calm etc. „Cu inima senină, pură, translucidă, lipsită de răutate, suplu, gata să ac-

ţioneze, ferm şi imperturbabil, el (*bhikku*) îşi foloseşte şi-şi apleacă spiritul asupra modalităţilor Puterii miraculoase (*iddhi*). El se bucură de Puterea miraculoasă sub diferitele ei forme: fiind unul, devine mai mulţi, fiind mai mulţi, redevine unul; devine vizibil sau invizibil; traversează, fără a întîmpina rezistenţă, un perete, un meterez, o colină, ca şi cum acestea ar fi din aer; pătrunde de sus în jos prin pămîntul tare la fel ca prin apă; merge pe apă; fără să se scufunde, ca pe uscat; călătoreşte în cer, cu picioarele încrucişate şi strînse sub el, asemenea păsărilor cu aripile lor. Luna chiar, şi Soarele, oricît de mari şi de puternice ar fi, el le atinge şi le simte cu mîna; ajunge, rămînînd în corpul său, pînă la Cerul lui Brahma [...]. Cu această ureche clară, celestă, depăşind urechea umană, el aude în acelaşi timp sunetele omeneşti şi pe cele cereşti, fie ele depărtate sau apropiate [...]. Pătrunzînd cu propria sa inimă inimile celorlalte fiinţe, el le cunoaşte [...]. Cu inima astfel senină etc., el îşi îndrumă şi-şi apleacă inteligenţa asupra cunoaşterii memoriei existenţelor precedente" (*Dīghanikāya*, I, 78 şi urm.).

Aceste liste de *siddhi* sînt în majoritatea lor stereotipe şi le întîlnim în toate literaturile ascetice şi mistice indiene. Yoginii contemporani cu Buddha posedau şi ei asemenea „puteri mistice", iar Buddha nu le punea la îndoială autenticitatea, aşa cum nu se îndoia nici de autenticitatea extazelor

lor yogice. Dar el nu încuraja, la discipolii săi, căutarea de *siddhi*: singura problemă adevărată era eliberarea, iar posedarea „puterilor" risca să-l abată pe călugăr de la ţelul său iniţial, Nirvāṇa. Ca o reacţie împotriva exceselor mistice şi magice, Buddha nu uită să reamintească faptul că datele şi totodată soluţia problemei se găseau în omul ca atare. „Într-adevăr, prieteni, vă spun vouă că în acest corp chiar, muritor cum este el şi înalt doar de un stînjen, dar conştient şi înzestrat cu inteligenţă, se găseşte lumea, creşterea şi declinul ei şi calea care permite să fie depăşită" (*Anguttara*, II, 48; *Samyutta*, I, 62).

Mai mult, posedarea cutărei sau cutărei „puteri miraculoase" nu servea în nici un fel la propagarea mesajului budist: alţi yogini şi extatici puteau săvîrşi aceleaşi miracole; mai mult: se puteau dobîndi „puteri" prin magie, fără nici o transformare interioară. Neîncrezătorii îşi puteau închipui că era vorba doar de o vrajă oarecare. „Dacă un credincios (un budist) ar anunţa posedarea unor puteri mistice (*iddhi*), că fiind unul, devine multiform, că devenit multiform redevine unul etc. [...], cel neîncrezător i-ar spune: «Ei bine, domnule, există o anumită vrajă numită vraja *gandharva*. Prin puterea sa se fac toate acestea!» [...]. Ei bine! Kevaddha! Tocmai fiindcă văd pericolul din practica miracolelor mistice, am oroare, le detest şi-mi este ruşine de ele"

(*Dīghanikāya*, I, 121 şi urm.). Din acest motiv interzicea Buddha etalarea *siddhi*-lor : „Nu trebuie, o, *bhikku*, să le arătaţi laicilor miracolele *iddhi*-lor, miracole care depăşesc puterea omului de rînd. Cine va acţiona astfel se va face vinovat de o faptă rea". (*Vinaya*, II, 112; *Vinaya texts*, III, 81).

Tantrism şi Yoga

Printre multiplele sensuri ale termenului *tantra* (rădăcina *tan:* „a întinde, a continua, a multiplica"), unul ne interesează cu precădere: cel de „succesiune, desfăşurare, proces continuu". *Tantra* ar însemna „ceea ce extinde cunoaşterea". Nu ştim din ce motiv şi în urma căror împrejurări a ajuns acest termen să desemneze o grandioasă mişcare filozofică ce se anunţă încă din secolul al IV-lea al erei noastre şi ia forma unei „mode" panindiene începînd cu secolul al VI-lea. Căci era într-adevăr vorba de o „modă"; tantrismul se bucură brusc de o imensă popularitate, atît printre filozofi şi teologi, cît şi printre „practicanţi" (asceţi, yogini etc.), iar prestigiul său afectează de asemenea straturile „populare". Într-un timp relativ scurt, filozofia, mistica, ritualul, morala, iconografia, literatura însăşi, sînt influenţate de tantrism. Este o mişcare panindiană, fiind asimilată de toate marile religii ale Indiei şi de toate şcolile „sectare".

Există un important tantrism budist şi un altul hinduist, dar jainismul acceptă şi el anumite metode tantrice (niciodată pe cele ale „mîinii stîngi"); se remarcă puternice influenţe tantrice în şivaismul kaşmirian, în marea mişcare Pañcarātra (către 550), în *Bhāgavata-Purana* (către 600) şi în alte curente devoţionale vişnuiste.

După tradiţiile budiste, tantrismul ar fi fost introdus de către Asanga (către 400), eminentul maestru yogācāra, şi Nāgārjuna (secolul al II-lea d.H.), ilustrul reprezentant al şcolii Mādhyamika şi unul dintre cele mai cunoscute şi mai misterioase personaje ale budismului medieval; dar problema originilor istorice ale tantrismului budist este încă departe de a fi elucidată. Putem să presupunem că Vajrayāna („vehicolul Diamantului"), nume sub care este în general cunoscut tantrismul budist, şi-a făcut apariţia la începutul secolului al IV-lea şi a ajuns la înflorirea deplină în secolul al VIII-lea. *Guhyasamāja-tantra*, considerată de unii ca opera lui Asanga, este probabil cel mai vechi text vajrayānic şi fără îndoială unul din cele mai importante.

În principiu, Tantrele budiste fac parte din patru categorii: *kriya-tantra*, *caryā-tantra*, *yoga-tantra* şi *anuttara-tantra*, primele două ocupîndu-se de ritualuri şi celelalte două de procesele yogice cu ajutorul cărora se realizează adevărul suprem. De fapt, aproape toate textele tantrice conţin atît in-

dicaţii spirituale, cît şi instrucţiuni de ordin yogic şi fragmente filozofice. După tradiţia tibetană, cele patru categorii de Tantre s-ar afla în relaţie cu principalele tipuri şi temperamente umane: textele din *kriya-tantra* convin brahmanilor şi tuturor celor înclinaţi către ritualism, *caryā-tantra* se recomandă îndeosebi oamenilor de afaceri şi aşa mai departe.

Este de remarcat că tantrismul se dezvoltă în cele două regiuni de frontieră ale Indiei: în nord-vest, la graniţa cu Afganistanul, şi în partea de răsărit a Bengalului, mai ales în Assam. Pe de altă parte, conform tradiţiei tibetane, Nāgārjuna era originar din ţinutul Andhra, situat în sudul Indiei, adică în chiar inima Indiei dravidiene. De unde se poate trage concluzia că tantrismul se dezvoltă, mai cu seamă la început, în provinciile mediocru hinduizate, acolo unde contraofensiva spirituală a straturilor aborigene pulsa din plin. Într-adevăr, cu vehicolul tantrismului au pătruns în hinduism un mare număr de elemente străine şi exotice; remarcăm şi mituri ale unor divinităţi periferice (assameze, birmane, himalayene, tibetane, pentru a nu spune nimic despre divinităţile dravidiene), recunoaştem rituri şi credinţe exotice. În această privinţă, tantrismul prelungeşte şi intensifică procesul de hinduizare început din timpurile postvedice; dar de data aceasta nu este vorba numai de asimilarea elementelor In-

diei aborigene, ci şi de cea a elementelor exterioare Indiei propriu-zise: „ţara tantrică" prin excelenţă este Kāmarūpa, Assamul. Trebuie să se ţină seama şi de eventualele influenţe gnostice care, prin Iran, ar fi pătruns în India pe la graniţa de nord-vest. Constatăm într-adevăr mai multe simetrii tulburătoare între tantrism şi marele curent misteriosofic occidental în care s-au vărsat, la începutul erei creştine, gnoza, hermetismul, alchimia greco-egipteană şi tradiţiile misterelor.

Pentru prima dată în istoria spirituală a Indiei ariene, Marea Zeiţă dobîndeşte un rang predominant. Încă din secolul al II-lea al erei noastre în budism pătrund două divinităţi feminine: Prajñāpāramitā, „creaţie" a metafizicienilor şi asceţilor, care încarnează Înţelepciunea supremă, şi Tārā, epifania Marii Zeiţe a Indiei aborigene. În hinduism, Śakti, „forţa cosmică", este promovată la rangul unei Mame divine, care susţine atît Universul şi toate fiinţele sale, cît şi multiplele manifestări ale zeilor. Recunoaştem aici, pe de o parte, „religia Mamei" care a domnit odinioară asupra unei vaste arii egeo-afrasiatice şi care a fost dintotdeauna principala formă de devoţiune la numeroasele populaţii autohtone ale Indiei. În acest sens, irezistibilul avînt tantric implică de asemenea o nouă victorie a rădăcinilor populare preariene.

Mai recunoaştem însă aici şi un fel de redescoperire religioasă a misterului femeii, căci orice femeie devine încarnarea Śakti-ei. Emoţie mistică în faţa misterului generării şi al fecundităţii; dar şi recunoaştere a tot ceea ce este depărtat, „transcendent", invulnerabil în femeie: aceasta ajunge să simbolizeze ireductibilitatea sacrului şi a divinului, esenţa imperceptibilă a realităţii ultime. Femeia încarnează în acelaşi timp misterul Creaţiei şi misterul Fiinţei, misterul a tot ceea ce *este* şi devine, moare şi renaşte într-un mod incomprehensibil. Se prelungeşte, atît pe plan metafizic, cît şi pe plan mitologic, schema filozofiei Sāṃkhya: Spiritul, „masculul" sau *puruṣa* constituie „marele neputincios", Nemişcatul, contemplativul; *prakṛti* este cea care lucrează, dă naştere şi hrăneşte. Atunci cînd un mare pericol ameninţă temeliile Cosmosului, zeii fac apel la Śakti pentru a o conjura.

Nu trebuie niciodată pierdută din vedere această întîietate a Śakti-ei — în ultimă instanţă, a Femeii şi a Mamei divine — în tantrism şi în toate mişcările care derivă din el. Pe această cale a pătruns în hinduism marele curent subteran al spiritualităţii autohtone şi populare. Din punct de vedere filozofic, redescoperirea Zeiţei este solidară cu condiţia carnală a Spiritului în *kali-yuga*. Într-adevăr, doctrina tantrică este prezentată de autori ca o nouă revelare a Adevărului atemporal, destinată omului acestei „vîrste

sumbre", în care spiritul este intens voalat de către trup. Învăţaţii tantrismului hindus consideră Vedele şi tradiţia brahmanică nepotrivite cu „vremurile moderne"; omul nu mai dispune de spontaneitatea şi vigoarea spirituală de care se bucura la începutul ciclului, este incapabil să acceadă direct la Adevăr (*Mahā-nirvāṇa-tantra*, I, 20–29, 37–50); el trebuie să „facă cale întoarsă" şi pentru aceasta să pornească de la experienţele fundamentale şi ale condiţiei sale decăzute, adică de la înseşi sursele vieţii. Iată de ce „ritul viu" joacă un rol decisiv în *sādhanā* tantrică; iată de ce „inima" şi „sexualitatea" servesc drept vehicole permiţînd accesul la transcendenţă.

Şi pentru budişti, Vajrayāna constituie o nouă revelaţie a doctrinei lui Buddha, adaptată posibilităţilor, mult reduse, ale omului modern. În *Kālacakra-tantra* ni se povesteşte cum regele Sucandra, apropiindu-se de Buddha, îi cere acestuia o Yoga capabilă să-i salveze pe oamenii din *kali-yuga*. Buddha îi dezvăluie atunci că întregul Cosmos se găseşte chiar în corpul omului, îi explică importanţa sexualităţii şi îl învaţă să controleze ritmurile temporale prin disciplina suflului, pentru a se sustrage de sub stăpînirea Timpului. Trupul, Cosmosul viu, Timpul constituie trei elemente fundamentale ale *sādhanei* tantrice.

De aici decurge o primă caracteristică a tantrismului: atitudinea sa antiascetică

şi, în general, antispeculativă. „Măgarii şi celelalte animale umblă şi ele neîmbrăcate. Sînt ele oare,din această cauză, yogini?" (*Kulārnava-tantra*, V, 48). Deoarece corpul reprezintă Cosmosul şi pe toţi zeii, deoarece eliberarea nu poate fi obţinută decît pornindu-se de la corp, este important ca acesta să fie sănătos şi puternic. În unele şcoli tantrice dispreţul faţă de asceză şi de speculaţie este însoţit de respingerea radicală a oricărei practici meditative: eliberarea este spontaneitatea pură. Saraha scrie: „ Yoginii naivi, ca atîţia alţi asceţi, nu vor fi niciodată capabili să-şi găsească natura proprie. Nu este nevoie de *mantre*, de imagini sau de *dhāranī*, toate sînt pricini de confuzie. Zadarnic se caută eliberarea prin meditaţie... Toţi sînt hipnotizaţi de sistemul *jhānelor* (meditaţie), dar nimeni nu este interesat în a-şi realiza propriul Sine". Un alt autor sahajīya, Lui-pā, scrie la rîndul său: „La ce bun meditaţia? În pofida meditaţiei, se moare în suferinţă. Abandonează toate practicile complicate şi speranţa de a obţine *siddhi* şi acceptă Vidul (*śūnya*) ca pe adevărata ta natură."

Văzut din afară, tantrismul ar părea deci să constituie o „cale facilă" care duce către libertate într-un mod agreabil şi aproape fără obstacole. Căci tantricii „mîinii stîngi" (*vāmacari*) speră să ajungă la identificarea cu Śiva şi Śakati folosind, cu titlu ritual, vinul, carnea şi dragostea trupească.

Kulārnava-tantra (VIII, 107 şi urm.) precizează chiar că unirea supremă cu Dumnezeu nu se obţine decît prin împreunare sexuală. Iar celebra *Guhyasamāja-tantra* afirmă cu hotărîre: „Nimeni nu poate obţine perfecţiunea prin intermediul unor operaţiuni dificile şi plictisitoare; perfecţiunea poate fi însă dobîndită prin satisfacerea tuturor dorinţelor" (ed. Bhattacharyya, Baroda, 1931, p.27).

Dar „facilitatea" căii tantrice este mai curînd aparentă. De fapt, calea tantrică presupune o *sādhana* lungă şi dificilă, care aminteşte uneori de dificultăţile *opus*-ului alchimic. „Vidul" (*śūnya*) nu este pur şi simplu o „nefiinţă"; el se aseamănă mai degrabă cu *brahman* din Vedānta, este de esenţă adamantină şi din acest motiv poartă numele de *vajra* (diamant). „*Śūnyāta*, care este fermă, substanţială, indivizibilă şi impenetrabilă, refractară la foc şi nemuritoare, se numeşte *vajra*" (*Advaya-vajra-samgraha*, ed. Gaekwad Oriental Series, p.37). Or, idealul unui tantrika budist este să se transforme în „fiinţă de diamant", ideal care, pe de o parte, se întîlneşte cu cel al alchimistului indian, iar, pe de altă parte, aminteşte faimoasa ecuaţie *ātman* = *brahman* din Upanişade. Pentru metafizica tantrică, atît hinduistă, cît şi budistă, realitatea absolută, *Urgrund*-ul, închide în ea însăşi toate dualităţile şi polarităţile reunite, reintegrate, într-o stare de absolută Unitate (*advava*).

Creaţia, ca şi devenirea care decurge din ea, reprezintă sfărîmarea Unităţii primordiale şi separarea celor două principii (*Śiva-Śakti* etc.); se experimentează, prin urmare, o stare de dualitate (obiect-subiect etc.) — şi de aici suferinţa, iluzia „sclavia". Scopul *sādhanei* tantrice este reunirea în sufletul şi corpul discipolului a celor două principii polare. „Revelat" pentru uzul *kali-yugăi*, tantrismul este, înainte de orice, o practică, o acţiune, o realizare (*sādhanā*). Dar deşi revelaţia se adresează tuturora, calea tantrică presupune o iniţiere pe care nu o poate conferi decît un *guru;* de unde importanţa Maestrului, singurul care poate transmite, „în mod confidenţial", doctrina secretă, ezoterică. Şi în privinţa acestui aspect tantrismul prezintă analogii frapante cu Misterele antichităţii şi cu diferitele forme ale gnozei.

„Realizarea" tantrică: imagini divine şi sunete mistice

Sādhana tantrică implică un anumit număr de ritualuri şi exerciţii meditative care sînt susceptibile de a fi efectuate doar cu ajutorul practicilor yogice. Nu putem „vizualiza" o imagine divină, adică să o construim mental şi să o proiectăm pe un fel de ecran interior, dacă nu stăpînim *dhārāṇa* şi *dhyāna*. Vizualizarea unei imagini divine este urmată de un exerciţiu mai dificil: identifica-

rea cu divinitatea pe care o reprezintă. Un adagiu tantric reaminteşte că „nu poţi venera un zeu dacă nu eşti tu însuţi zeu". A te identifica cu divinitatea, a deveni tu însuţi zeu echivalează cu trezirea forţelor divine care dormitează în om.

Dependente, într-o anumită măsură, de iconografie — căci la origine era vorba de a imita poziţiile şi gesturile lui Buddha — sînt *mūdrele*, termen care prezintă o multitudine de semnificaţii (pecete, gest, aşezare a degetelor etc.) dintre care una erotică (cf. M.Eliade, *Le Yoga*, pp. 250 şi urm.).

Tantrismul a ridicat „silabele mistice" — *mantra* şi *dhāraṇi* — la demnitatea unui vehicol al mîntuirii (*mantra-yāna*). Este important să distingem mai multe aspecte în această vogă universală a formulei sacre, vogă care a dus, pe de o parte, la cele mai elevate speculaţii asupra „sunetelor mistice" şi, pe de altă parte, la roata de rugăciuni lamaistă. Valoarea practică şi importanţa filozofică a *mantrelor* ţine de două categorii de fapte : mai întîi, funcţia yogică a fenomenelor, întrebuinţate ca „suporturi" pentru concentrare; pe urmă , aportul tantric propriu-zis: elaborarea unui sistem gnostic şi a unei liturghii interiorizate.

Dhāraṇī, „cea care susţine sau cuprinde", servea încă din timpurile vedice ca „suport" şi „apărare" a concentrării (*dhāraṇā*). *Dhāraṇī*, ca şi *mantra*, se învaţă din gura ma-

estrului. Nu este deci vorba de fenomene aparţinînd limbajului profan sau care pot fi învăţate din cărţi: ele trebuie „primite". Dar o dată obţinute din gura maestrului *mantrele* au puteri nelimitate. Aceasta se datorează faptului că ele sînt (sau cel puţin *pot deveni*, prin mijlocirea unei recitări corecte) „obiectele" pe care le reprezintă. Fiecare zeu, de exemplu, şi fiecare grad de sfinţenie posedă o *bija-mantra*, un „sunet mistic", care este „sămînţa", „suportul", deci chiar *fiinţa* lor. Repetînd, conform regulilor, această *bija-mantra* practicantul îşi însuşeşte esenţa ei ontologică, îşi asimilează de o manieră concretă şi imediată zeul, starea de sfinţenie etc. Există o „corespondenţă" ocultă, pe de o parte, între literele şi silabele „mistice" şi organele subtile ale corpului omenesc, iar pe de altă parte, între organe şi forţele divine adormite sau manifeste în Cosmos. Lucrînd asupra unui simbol, „trezim" toate forţele care-i corespund, la toate nivelurile fiinţei. Între *mantrayāna* şi iconografie, de exemplu, există o corespondenţă perfectă; căci fiecărui zeu şi fiecărui grad de sfinţenie le corespund o imagine, o culoare şi o literă anume. (Despre asemănările dintre tehnicile yogico-tantrice şi *dhikr*-ul musulman, vezi L.Gardet, *La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique indienne*, şi M.Eliade, *Le Yoga*, pp. 220 şi urm.)

Hathayoga şi descoperirea corpului

Corpul omenesc dobîndeşte, în tantrism, o importanţă nicicînd atinsă în istoria spirituală a Indiei. Corpul nu mai este „sursa durerilor", ci instrumentul cel mai sigur şi mai desăvîrşit pe care îl are omul la dispoziţie pentru a „cuceri moartea". În această apreciere emfatică a corpului omenesc şi a posibilităţilor sale putem distinge două orientări diferite, dar convergente: 1) importanţa acordată *experienţei totale a vieţii* ca făcînd parte integrantă din *sādhanā*, aceasta fiind poziţia generală a tuturor şcolilor tantrice; 2) dorinţa de a stăpîni corpul pentru a-l transforma într-un „corp divin", poziţie adoptată în primul rînd de Hathayoga.

Apariţia Hathayogăi este legată de numele unui ascet, Gorakhnāth, fondator al unui ordin, Kānphata-yogi. Se pare că a trăit în secolul al XI-lea, poate chiar mai devreme. Tot ce ştim despre Gorakhnāth este desfigurat de o mitologie sectară şi un bogat folclor magic; indicaţii destul de sigure ne îngăduie însă să presupunem că s-a aflat în raporturi strînse cu Vajrayāna. În rest, tratatele hathayogice se referă la practici sexuale preconizate de tantrismul budist. Gorakhnāth trece drept autorul unui tratat, astăzi pierdut, *Hathayoga*, şi al unui text care s-a păstrat *Gorakṣaśataka*. Cei din ordinul Kānphata dădeau disciplinei lor numele de Hathayoga,dar acest termen n-a întîrziat

să desemneze ansamblul rețetelor și al disciplinelor tradiționale cu ajutorul cărora se ajunge la stăpînirea perfectă a corpului. În orice caz, tratatele hathayogiste depind într-un fel sau altul de literatura Gorakhnāthayoginilor, sau pretinsă ca atare. Posedăm un număr destul de mare de texte, dar, în afară de *Gorakṣaśataka*, numai trei prezintă interes: 1) *Hathayoga pradipika* (de Svātmārāma Svāmin, probabil în secolul al XV-lea; folosește și reproduce numeroase stanțe din *Gorakṣaśataka*); 2) *Gheranda samhitā* (de un anume Gheranda, vaisnava din Bengal; reproduce foarte mult din *Hathayoga pradipika*); 3) *Śiva samhitā* (mai lung decît precedentele – conține 517 stanțe – și mai elaborat din punct de vedere filozofic; Yoga tantrică este intens colorată de Vedānta). Dintre cele trei texte cel mai vechi pare a fi *Hathayoga pradipika* bazat, după tradiție, pe *Hathayoga*, tratat astăzi pierdut.

Influențele budiste sînt ușor de recunoscut. Vedānta este amestecată cu Yoga, dar justificarea filozofică ocupă foarte puțin loc în aceste scrieri sumare, consacrate practic în întregime rețetelor tehnice. Stările de conștiință corespunzătoare diferitelor exerciții nu sînt menționate decît rareori și de o manieră rudimentară. Autorii sînt preocupați îndeosebi de fizica și fiziologia meditației. Ei insistă asupra valorii lor magice și igienice. Refrenele: „distruge bătrînețea și moartea", „cucerește moartea" ilus-

trează adevăratul sens şi orientarea finală a tuturor acestor tehnici.

Hathayoga acordă o mare importanţă „purificărilor" preliminare în cadrul cărora deosebeşte şase tipuri: *dhāuti*, *basti*, *neti*, *nauli*, *trātaka*, *kapāla bhāti*. Cele mai utilizate sînt primele două. *Dhāuti*, literal: „curăţiri",se împart în mai multe clase şi subclase: „curăţiri interne", curăţarea dinţilor, a rectului etc. Cea mai eficientă este *dhāuti karma*: se înghite o bucată de stofă care este lăsată un timp în stomac (v. şi Theos Bernard; *Hatha Yoga*, pp. 15 şi urm.). *Basti* comportă curăţarea intestinului gros şi a rectului, care se efectuează prin pompaj anal. *Neti* constă în curăţarea foselor nazale cu ajutorul unor fire introduse în nări. Prin mişcări energice şi complexe ale stomacului şi intestinelor se practică *nauli*, exerciţiu denumit în *Gheranda samhitā* (I, 52) *lauliki yoga* (cf. experienţele lui Bernard, pp. 21 şi urm.). *Trātaka* este un exerciţiu constînd în a fixa privirea unui mic obiect pînă la ivirea lacrimilor. *Kapāla bhāti* comportă trei variante de „purificare" a foselor nazale: se aspiră apă pe nări, care este apoi eliminată pe gură etc.

Textele insistă asupra faptului că aceste „purificări" au o foarte mare valoare pentru sănătatea yoginului, că ele previn bolile de stomac, de ficat etc. Nu se omite precizarea regimului alimentar, a comportamentului social (trebuie evitate călătoriile, băile

matinale, prezența oamenilor răi și a femeilor). După cum era de așteptat, „practica" (*abhyāsa*) joacă un rol decisiv: nimic nu poate fi obținut fără „practică", ceea ce constituie de altfel un laitmotiv tantric. Pe de altă parte, dacă se „realizează" Hathayoga, nu există păcat și crimă care să nu poată fi șterse (uciderea unui brahman sau a unui foetus, violarea patului maestrului tău spiritual etc. sînt tot atîtea crime abolite prin *yonimudrā*, cf. *Gher. Saṃh.*, III, 43–44). Elogiul eficacității magice a unui act desăvîrșit realizat este la fel de vechi ca și India.

Prāṇāyāma distruge păcatele și conferă cele 84 de *siddhi*, dar acest exercițiu servește mai ales la purificarea *nāḍi*-lor. Fiecare nouă etapă în disciplina suflurilor este însoțită de fenomene fiziologice. În general, durata somnului, excrețiile și urina se diminuează. În timpul primei etape a *prāṇāyāmei* corpul yoginului începe să transpire (*Ḥ. Y. Pr.*, 12–13; *Śiva Saṃh.*, III, 40); în timpul celei de-a doua etape yoginul începe să tremure; pe durata celei de-a treia „el sare ca o broască", iar într-a patra se înalță în aer (*Śiva Saṃh.*, III, 41; cf. *Gher. Saṃh.*, V, 45–57). După experiențele personale ale lui Theos Bernard (*op. cit.*, p. 32), toate aceste indicații, cu excepția celei din urmă, corespund unor stări resimțite efectiv pe parcursul practicării *prāṇāyāmei* hathayogice. Nu sînt de altfel decît simptome avînd o importanță

redusă, pe care textele le înregistrează doar fiindcă pot servi la verificarea obiectivă a succesului unei practici.

Mult mai importante sînt, în schimb, „puterile" reale obținute de către yogini, mai ales uimitoarea lor capacitate de control al sistemului neurovegetativ și influența pe care o pot exercita asupra ritmurilor cardiac și respirator. Nu vom intra aici în discuția acestei importante probleme. Ajunge să amintim că, după doctorii Ch. Laubry și Thérèse Brosse, hathayoginii extind asupra fibrelor netede controlul normal al fibrelor striate. Ceea ce ar explica atît pompările și eliminările de lichid prin uretră sau rect, cît și oprirea emisiei seminale (și chiar „întoarcerea semințel"), exercițiu de primă însemnătate în tantrismul „mîinii stîngi" (cf. *Le Yoga*, pp. 236 și urm.).

Organele subtile și fiziologia mistică

Corpul — corp fizic și „subtil" în același timp — se consideră că este alcătuit dintr-un anumit număr de *nāḍi* (literal: canale, vene sau artere, dar și „nervi") și de *cakra* (literal: cercuri, discuri, dar tradus în general prin „centri"). Am putea spune, simplificînd puțin, că energia vitală, sub forma „suflurilor", circulă prin *nāḍi*, iar energia cosmică și divină se găsește, latentă, în *cakra*.

Există un număr considerabil de *nāḍi*, dar, printre ele, 72 deţin o importanţă specială. Cele care joacă rolul capital în tehnicile yogice sînt *iḍā*, *piṅgalā* şi *suṣumnā*; ele se termină respectiv în nara stîngă, nara dreaptă şi *brāhmarandhra* (*sutura frontalis*). Descrierea *nāḍi*-lor este cel mai adesea sumară: clişeele şi formulele stereotipe abundă, iar „limbajul secret" în care sînt redactate numeroase texte tantrice face înţelegerea şi mai dificilă. (Despre „limbajul secret", cf. *Le Yoga*, pp. 251 şi urm., 394.) După Hathayoga, la neiniţiaţi, *nāḍi* au devenit „impure" şi sînt „obturate"; ele trebuie „purificate" prin practica Yoga (*āsana*, *prāṇāyāma* etc.). *Iḍā* şi *piṅgalā* poartă cele două „sufluri" – *praṇā* şi *apāna* –, dar şi toată energia subtilă a corpului. Cît despre *susumnā*, acest canal median joacă un rol esenţial în ceea ce se numeşte „trezirea" *kuṇḍalinī*-ei şi traversarea celor şase „centri" (*cakra*). Într-adevăr, *kuṇḍalinī* – energia cosmică prezentă în orice fiinţă omenească – este descrisă sub forma unui şarpe încolăcit la baza coloanei vertebrale, în *mūlādharā-cakra* (plexul sacrococcidian). Ca rezultat al anumitor exerciţii yogice, *kuṇḍalinī* se „trezeşte" şi urcă prin *suṣumnā* pînă în creştetul capului. În înaintarea ei, *kuṇḍalinī* traversează pe rînd *svādhisthāna-cakra* (situat în plexul sacral), *manipūra-cakra* (plexul epigastric), *anāhata-cakra* (regiunea inimii), *viśuddha-*

cakra (plexul laringian şi faringian), *ājñā-cakra* (situat între sprîncene, plexul cavernos) şi iese în *sahasrāra-cakra*, numit şi *brāhmarandhra*, în creştetul capului. Aici se încheie unirea finală dintre Śiva şi Śakti, scopul *sādhanei* tantrice.

Trezirea *kuṇḍalinī*-ei provoacă o căldură extrem de intensă, iar înaintarea ei prin *cakra* se manifestă prin faptul că partea inferioară a corpului devine inertă şi îngheţată, precum un cadavru, în timp ce partea străbătută de *kuṇḍalinī* este arzătoare. Actul însuşi al trezirii este declanşat printr-o tehnică al cărei element esenţial constă în oprirea respiraţiei (*kumbhaka*) graţie unei poziţii speciale a corpului (*āsana, mudrā*). Pentru accelerarea înălţării *kuṇḍalini*-ei, unele şcoli tantrice au combinat poziţiile corporale cu practici sexuale. Ideea subiacentă era că trebuie obţinută concomitent „imobilitatea" suflului, a gîndirii şi a seminţei (cf. textele citate în *Le Yoga*, pp. 250 şi urm., 253 şi urm.). Nu trebuie însă să uităm că ne găsim într-un univers de analogii, omologii şi dublu-sensuri. Orice fenomen erotic poate exprima un exerciţiu hathayogic sau o etapă de meditaţie, la fel cum unui simbol sau unei „stări de sfinţenie" oarecare li se poate atribui un sens erotic.

Unirea sexuală rituală (*maithuna*) urmăreşte înainte de orice o integrare a Principiilor polare: „Adevărata unire sexuală

este cea dintre Paraśakti (*kuṇḍalinī*) şi Ātman; celelalte nu reprezintă decît raporturi trupeşti cu ,femeile" (*Kulārnava-tantra*, V, 111, 112). *Maithuna* nu trebuie să se încheie niciodată cu o emisie seminală (cf. *Le Yoga*, pp. 256 şi urm.). Altfel yoginul cade sub legea Timpului şi a Morţii, ca orice desfrînat de rînd. În aceste practici, „voluptatea" exercită rolul unui „vehicol", căci ea procură tensiunea maximă care aboleşte conştiinţa normală şi inaugurează starea nirvanică, experienţa paradoxală a nondualităţii. Împreunarea Principiilor opuse (Śiva şi Śakti etc.) reprezintă depăşirea lumii fenomenale, abolirea oricărei experienţe a dualităţii.

CONCLUZII

Yoga constituie *o dimensiune specifică a spiritului indian* într-o asemenea măsură, încît pretutindeni unde au pătruns religia şi cultura indiană întîlnim şi o formă mai mult sau mai puţin pură de Yoga. În India, Yoga a fost integrată şi valorizată de toate mişcările religioase, atît hinduiste, cît şi „eretice". Diversele forme de Yoga sincretiste ale Indiei moderne constituie încă o dovadă că experienţa religioasă indiană presupune în mod necesar metodele yogice de „meditaţie" şi de „concentrare". Căci Yoga a sfîrşit prin a absorbi şi a integra tot felul de tehnici spirituale şi mistice, de la cele mai elementare pînă la cele mai complexe. Numele generic de yogini îi desemnează atît pe sfinţi şi mistici, cît şi pe magicieni, orgiastici şi pe fachirii şi vrăjitorii de rînd. Fiecare dintre aceste tipuri de comportament magico-religios corespunde de altfel unei forme determinate de Yoga.

Pentru a deveni ceea ce este de multe secole, adică un corpus panindian de tehnici spirituale, probabil că Yoga a răspuns din plin nevoilor celor mai profunde ale su-

fletului indian. Am văzut modul cum a răspuns: Yoga a marcat, încă de la început, reacţia împotriva speculaţiilor metafizice şi a exceselor unui ritualism învechit; ea reprezenta aceeaşi *tendinţă către concret*, către experienţa personală, care se întîlneşte în devoţiunea populară exprimată în *pūjā* şi în *bhakti*. Întîlnim întotdeauna o formă de Yoga atunci cînd este vorba de *a experimenta sacrul* sau de a se ajunge la o desăvîrşită *stăpînire de sine*, care constituie ea însăşi primul pas către stăpînirea magică a lumii. Este un fapt destul de semnificativ că experienţele mistice cele mai nobile, precum şi dorinţele magice cele mai îndrăzneţe se realizează prin tehnica yogică sau, mai exact, că Yoga se poate adapta fără deosebire uneia sau alteia dintre căi. Mai multe ipoteze ar putea susţine acest lucru. Prima ar invoca cele două tradiţii spirituale care, după multiple tensiuni şi la capătul unui lung travaliu de sinteză, au sfîrşit prin a constitui hinduismul: tradiţia religioasă a indo-europenilor ariogloţi şi tradiţia aborigenilor (destul de complexă şi comportînd elemente dravidiene, munda, protomunda şi harappiene). Indo-europenii aduceau o societate cu o structură patriarhală, o economie pastorală şi cultul zeilor cerului şi ai atmosferei, într-un cuvînt, „religia Tatălui". Aborigenii prearieni cunoşteau deja agricultura şi urbanismul (civilizaţia Indusului) şi participau, în general, la „religia Mamei". Hinduis-

mul, aşa cum se înfăţişează el la finele Evului Mediu, reprezintă sinteza acestor două tradiţii, dar cu o marcată predominanţă a factorilor aborigeni: aportul indo-europenilor a sfîrşit prin a fi în întregime asiatizat. Hinduismul semnifică victoria religiei locale.

Deşi concepţia magică asupra lumii este mai accentuată la indo-europeni, ezităm în a le imputa lor tendinţa magică atestată în complexul Yoga şi a face astfel din tendinţa mistică meritul exclusiv al aborigenilor. Ni se pare mai întemeiat să atribuim aportului indo-european importanţa considerabilă a ritualismului şi a speculaţiilor cărora le-a dat el naştere, pentru a rezerva aborigenilor tendinţa către concret în experienţa religioasă, necesitatea unei devoţiuni mistice în faţa divinităţilor personale sau locale (*iśtadevatā*, *gramādevata*). În măsura în care reprezintă o reacţie contra ritualismului şi a speculaţiilor scolastice, Yoga participă la tradiţia aborigenă şi se opune moştenirii religioase indo-europene. Dar Yoga nu se lasă aşezată în rîndul nenumăratelor varietăţi ale misticii primitive pe care le desemnăm de obicei cu numele de şamanism; Yoga nu este o tehnică a extazului: dimpotrivă, ea se străduieşte să realizeze concentrarea absolută pentru a se ajunge la enstază.

Am atras atenţia asupra simbolismului yogic al morţii şi al renaşterii: moarte faţă de condiţia umană profană, renaştere la

o modalitate transcendentă. Yoginul se străduieşte să „răstoarne" complet comportamentul normal: el îşi impune o nemişcare pietrificată a corpului (*āsana*), ritmarea şi oprirea suflului (*prāṇāyama*), fixarea fluxului psihomental (*ekāgrāta*), imobilismul gîndirii, „oprirea" seminţei. La toate nivelurile experienţei omeneşti, el face *contrariul* a ceea ce viaţa îi cere să facă. Or, simbolismul „contrariului" indică în acelaşi timp condiţia *post mortem* şi condiţia divină: se ştie că dreapta pe pămînt corespunde stîngii dincolo, un vas spart aici echivalează cu unul intact în lumea de dincolo de mormînt şi a zeilor etc. „Răsturnarea" comportamentului normal îl situează pe yogin în afara vieţii. El nu se opreşte însă la jumătatea drumului: morţii îi urmează o renaştere iniţiatică. Yoginul îşi făureşte un „corp nou", tot aşa cum se consideră că neofitul societăţilor arhaice obţine un corp nou în urma iniţierii.

La prima vedere, *refuzul vieţii* impus de Yoga ar putea să pară terifiant, deoarece comportă mai multe simbolisme funerare: experienţe care sînt tot atîtea anticipări ale morţii. Procesul anevoios şi complicat de detaşare şi eliminare finală a tuturor conţinuturilor care aparţin nivelurilor psihofiziologice ale experienţei omeneşti nu aduce oare aminte de procesul morţii? Pentru India, moartea se traduce într-adevăr printr-o separare brutală a Spiritului de toate experienţele psihofiziologice. Şi, privind lucruri-

le mai îndeaproape, misterul eliberării, întoarcerea elementelor (*tattva*) în *prakṛti* au de asemenea semnificaţia unei anticipări a morţii. Anumite exerciţii yogico-tantrice nu sînt decît o „vizualizare anticipată" a descompunerii şi revenirii elementelor în circuitul naturii, un fenomen pe care îl declanşează, în mod normal, moartea. Numeroase experienţe de după moarte descrise în *Bardo Thödol*, „Cartea tibetană a Morţii", corespund în chip straniu exerciţiilor de meditaţie yogico-tantrice.

Ştim acum că această moarte anticipată este o moarte iniţiatică, fiind urmată deci cu necesitate de o renaştere. Tocmai în vederea acestei renaşteri la un alt mod de a fi sacrifică yoginul tot ceea ce pare important la nivelul experienţei profane. Sacrificiu al „vieţii", dar şi al „personalităţii" sale. Din perspectiva unei existenţe profane acest sacrificiu devine de neînţeles. Se cunoaşte însă răspunsul filozofiei indiene: perspectiva existenţei profane este falsă. Şi aceasta dintr-un dublu motiv: viaţa desacralizată este suferinţă şi iluzie şi, pe de altă parte, nici una din problemele ultime n-ar putea fi soluţionată din perspectiva unei asemenea vieţi. Să ne amintim răspunsul dat de Sāṃkhya-Yoga problemelor referitoare la cauza şi începutul pseudosclaviei Spiritului în circuitul materiei şi al vieţii: sînt probleme insolubile în actuala condiţie umană; altfel spus, ele constituie „mistere" pentru orice

inteligenţă care nu este eliberată (pentru orice inteligenţă căzută, am spune noi). Dacă dorim să înţelegem aceste „mistere", trebuie să ne înălţăm la un alt mod de a fi şi, pentru a ajunge acolo, se impune să „murim" faţă de această viaţă şi să „sacrificăm" personalitatea ivită din temporalitate şi creată de istorie (personalitatea fiind, înainte de orice, memoria propriei noastre istorii). Idealul Yogăi, starea de *jīvanmukta*, este de a trăi într-un „prezent etern", în afara timpului. „Eliberatul în viaţă" nu se mai bucură de o conştiinţă personală, adică alimentată de propria sa istorie, ci de o conştiinţă-martor, care înseamnă luciditate şi spontaneitate pure. Nu vom încerca să descriem această stare paradoxală: căci, obţinută ca urmare a „morţii" faţă de condiţia umană şi a renaşterii la un mod de a fi transcendent, ea este ireductibilă la categoriile noastre. Să subliniem totuşi un fapt, de interes mai curînd istoric: Yoga reia şi prelungeşte simbolismul imemorial al iniţierii; cu alte cuvinte, ea se integrează unei tradiţii universale a istoriei religioase a omenirii: cea care constă în a anticipa moartea în vederea asigurării renaşterii la o viaţă sanctificată, adică făcută *reală* prin încorporarea sacrului. India s-a avîntat însă extrem de departe pe acest plan tradiţional. Renaşterea iniţiatică se traduce pentru Yoga prin obţinerea nemuririi sau a libertăţii absolute. Explicaţia coexistenţei în Yoga a „magiei" şi a „misticii"

trebuie căutată în chiar structura acestei stări paradoxale, situată dincolo de existența profană: totul este în funcție de sensul care i se atribuie libertății.

CRONOLOGIE

495 A doua invazie a hunilor.

629–645 Şederea pelerinului chinez Hiuan-tsang în India.

secolele VII–VIII Vyāsa scrie un comentariu la *Yoga-Sūtra* lui Patañjali, *Yoga-bhāsya*.

secolele VII–IX Redactarea probabilă a celor dintîi texte tantrice.

600–700 *Bhāgavata Purāṇa*.

711–715 Muhammad ibn Qasim cucereşte Sindul.

către 750 Padma Sambhava introduce tantrismul ezoteric în Tibet.

788–820 Datele tradiţionale ale lui Śankara.

secolul IX Vācaspati Miśra scrie *Tattvavaiśāradi* (comentariu la *Yoga-Sūtra*) şi *Sāṃkhya-tattva-kaumudī*.

către 1000 Regele Bhoja scrie comentariul *Raja-mārtanda*.

999–1026 Mahmud din Ghaznim devastează India.

către 1025 Albiruni (973–1048) traduce în arabă o mare parte din *Yoga-Sūtra* (*kitab pātanjala*).

secolul XII Gorakhnāth, întemeietor al ordinului Kānphata-yoginilor, autor al unui tratat (pierdut) *Hathayoga* şi al tratatului *Gorakṣaśataka*.

1137 Moartea lui Rāmanuja.

1192 Victorie zdrobitoare a musulmanilor. Budismul dispare ca religie organizată.

1197 Mînăstirea Nālandā este distrusă de către musulmani.

secolul XIV *Sāṃkhya-Sūtra*.

secolul XV Aniruddha scrie comentariul *Sāṃkhya-Sūtravṛtti*.

secolul XVI Vijñāna Bhikṣu scrie *Sāṃkhya-pravacana-bhāsya* (comentariu la *Sāṃkhya-Sūtra*), *Yoga-varttika* (comentariu la *Yoga-bhasya* de Vyāsa) şi *Yoga-sāra-samgraha*, mic tratat despre doctrina lui Patañjali.

secolul XVI Rāmānanda Sarasvati scrie *Manibrabhā* (comentariu la *Yoga-Sūtra*).

secolul XVI *Satcakra nirupana* de Pūrnāndasvāmin (descrierea cea mai precisă a „centrilor" — *cakra* — şi a iniţierii tantrice).

1834–1886 Sri Rāmakṛṣṇa

1862–1902 Swami Vivekānanda

1872–1950 Sri Aurobindo

BIBLIOGRAFIE

Texte Sāṃkhya

IŚVARA KṚṢṆA, *Sāṃkhya Karika* (S.K.). Cea mai bună ediţie este cea a lui S.S. Suryanarayana Sastri, University of Madras, 1930, cu introducere, trad. engleză şi note.

VĀCASPATI MIŚRA, *Sāṃkhya-tattva-kaumudi.* Text sanscrit şi traducere engleză de Gangānath Jha, Bombay, 1896; trad. germană de R. Garbe, München, 1892.

Sāṃkhya-pravacana-Sūtra (S.S.), atribuită în mod tradiţional lui KAPILA; data probabilă este în secolul al XIV-lea. Comentarii de ANIRUDDHA, secolul al XIV-lea, ediţie şi traducere engleză de R. Garbe, Calcutta, 1888–1892, şi VIJÑĀNA BHIKSU, secolul al XVI-lea, ediţie R. Garbe, Harvard, 1895, trad. germană de acelaşi, Leipzig, 1889; trad. engleză de Nandalal Sinha, Allahabad, 1915.

Despre Sāṃkhya, vezi R. GARBE, *Sāṃkhya und Yoga*, Strasbourg, 1896; A.B. KEITH, *The Sāṃkhya System*, ed. a 2- a, Calcultta, 1924. Bibliografie în M. ELIADE, *Le Yoga*, Paris, 1954, pp. 360–363.

Patañjali şi textele Yogăi clasice

Ediţia cea mai uzuală a *Yoga-Sūtrei* (*Y.S.*), (cu comentariul lui Vyāsa şi glosa lui Vācaspati Miśra) este cea publicată de Anandashrama Sanskrit Series, nr. 47. Aceste texte au fost traduse în engleză de către J.H. WOODS, *The Yoga-System of Patañjali*, Cambridge (Mass.), 1914, Harvard Oriental Series, XVII; şi de RĀMA PRASADA, *Patañjali's Yoga-Sūtra, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vachaspatimiçra*, Allahabad, 1910 (ed. a 3-a, 1924).

GANGANATH JHĀ, *The Yoga-darshana* (ed. a 2-a, Madras, 1934), publică traducerea *Yoga-Sūtrei* cu comentariul lui Vyāsa.

Regele BHOJA (începutul secolului al XI-lea) a scris comentariul *Rājamārtanda* despre *Yoga-Sūtra* (ediţie şi versiune engleză de Rājendralāla Mitra, Calcutta, 1883).

VIJÑĀNA BHIKṢU (secolul al XVI-lea) a comentat *Yoga-bhasya* lui Vyāsa (*Yogavārttika*; ediţia „The Pandit", New Series, vol. V–VI, Benares, 1883–1884) şi a scris de asemenea un mic tratat despre doctrina lui Patañjali (*Yoga-sāra-saṃgraha*, ediţie şi versiune engleză de Ganganath Jhā, Bombay, 1894).

RĀMĀNANDA SARASVATI (secolul al XVI-lea) a scris un comentariu despre *Yoga-Sūtra* (*Maniprabhā*; trad. de J.H. Woods, *Journal of American Oriental Society*, XXXIV, 1914, pp. 1–114). Despre cronologia textelor Sāṃkhya şi Yoga, cf. M. Eliade, *Le Yoga.*

Immortalité et Liberté, Paris, 1954, pp. 360–364.

Despre doctrinele şi practicile Yoga

S.N. DASGUPTA, *A Study of Patañjali*, Calcutta, 1920; *Yoga as Philosophy and Religion*, London, 1924; *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought*, Calcutta, 1930; *A History of Indian Philosophy*, I, Cambridge, 1922, pp. 226 şi urm.

S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, II, London, 1927, pp. 336 şi urm.

J.W. HAUER, *Die Anfänge der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1922; *Der Yoga als Heilweg*, Stuttgart, 1932; *Der Yoga. Ein indischer Weg zum Selbst*, Stuttgart, 1958.

ALAIN DANIÉLOU, *Yoga. Méthode de réintégration*, Paris, 1951.

Yoga. Science de l'homme intégral, texte şi studii publicate sub direcţia lui Jacques Masui, Paris, 1953.

P. MASSON-OURSEL, *Le Yoga* (colecţia „Que sais-je?"), Paris, 1954.

MIRCEA ELIADE, *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne*, Paris-Bucureşti, 1936; *Techniques du Yoga*, Paris, 1948; *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954 (ediţie revizuită şi considerabil adăugită a *Eseului* din 1936; cu excepţia cîtorva paragrafe, cartea a fost în întregime rescrisă).

Despre Hatha-Yoga

SVĀTMĀRĀMA SWĀMIN, *Hathayogapradipika* (probabil secolul al XV-lea); ediţie cu comentariul lui Brahmānanda şi glosele lui Śridhara, Bombay, 1889, mai multe reimprimări; trad. germană adnotată de Hermann Walter, München, 1893; ediţie şi traducere engleză de Brahmānanda Bhaba, Bombay, 1889; Srinivāsa Iyāngar, Bombay, 1893 (ultima reimprimare: Adyar, Madras, 1933); Pañcam Sinh, Allahabad, 1915, în seria „Sacred Books of the Hindus".

GHERANDA, *Gheraṇḍā-saṃhitā*, ediţia Bhuvanana Chandra Vasaka, Calcutta, 1877; trad. engleză de Rai Bahadur Sris Chandra Vasu, Bombay, 1895, reimprimare Allahabad, 1914, în seria „Sacred Books of the Hindus", şi Adyar, 1933; trad. germană de R. Schmidt, *Fakire und Fakirtum im alten und modernen India*, Berlin, 1908 (ed. a 2-a, 1921).

Śiva Saṃhitā; ed. şi trad. engleză de Rai Bahadur Sris Chandra Vasu, Lahore, 1888, reimprimare Allahabad, 1914.

Un mare număr de extrase din aceste trei tratate se găsesc în THEOS BERNARD, *Hatha Yoga*, New York, 1944, şi ALAIN DANIÉLOU, *Yoga. Méthode de réintégration*, Paris, 1951.

Observaţii ştiinţifice asupra hathayoginilor: CHARLES LAUBRY et THÉRÈSE BROSSE, *Documents recueillis aux Indes sur les „Yoguis" par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme*, în *Presse Médicale*, N° 83, 14 oct. 1936. Vezi şi HUBERT RISCH, *Le Hatha Yoga. Exposé sommaire de la méthode, quelques expériences physiologiques et applications thérapeutiques* (Teză, Facultatea de Medicină din Paris, 1951); Dr. JEAN FILIOZAT, *Les limites des pouvoirs humains dans l'Inde* (în *Limites de l'Humain*, Études Carmelitaines, 1953, pp. 23–38).

Budism şi Yoga

ÉMILE SÉNART, *Bouddhisme et Yoga*, în *Revue de l'Histoire des Religions*, XLII, 1900, pp. 345–363.

LOUIS DE LA VALLÉE-POUSSIN, *Le Bouddhisme et le Yoga de Patañjali*, în *Mélanges chinois et bouddhiques*, V, Bruxelles, 1936–1937, pp. 223–242; *Musila et Nārada*, *ibid.*, pp. 189–222.

ÉTIENNE LAMOTTE, *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse de Nāgārjuna* (*Mahāprajñāparamitrasāstra*), Louvain, 1944, 1949, 2 vol.

M. ELIADE, *Le Yoga. Immortalité et Liberté*, Paris, 1954, pp. 169–204, 382–383.

EDWARD CONZE, *Buddhism*, Oxford, 1951.

Despre tantrism

M. ELIADE, *Le Yoga*, pp. 205–344, 385–407 (expunere a doctrinelor şi practicilor tantrice, bibliografie).

G. TUCCI, *Teoria e pratica del mandala*, Roma, 1949.

E. CONZE, *Buddhism*, p. 174 şi urm.

DAVID SNELLGRAVE, *Buddhist Himalaya*, Londra, 1957; *The Hevajra Tantra*, 2 vol., Oxford, 1959.

ABHINAVAGUPTA, *Tantrasāra* (trad. italiană de Raniero Gnoli, Torino, 1960).

Despre difuzarea tehnicilor yogice

În Tibet:

J. BACOT, *Milarépa*, Paris, 1925, pp. 200 şi urm.; W.Y. EVANS-WENTZ, *Tibetan Yoga and Secret Doctrines*, Oxford, 1935 (ed. a 2-a, 1958); ALEXANDRA DAVID NEEL, *Mystiques et magiciens du Tibet*, Paris, 1929, pp. 245 şi urm.

În Mongolia:

A.M. POZDNEJEV, *Dhyāna und Samādhi im mongolischen Lamaismus*, în *Zeitschrift für Buddhismus*, VII, 1926, pp. 378–421.

În China:

JOHN BLOFELD, *The Path of Sudden Attainment: a Treatise of the Ch'an (Zen) School of Chinese Buddhism by Hui Hai of the T'ang Dynasty*, London, 1948.

Tehnici paralele (reţinerea suflului etc.)

HENRI MASPÉRO, *Les procédés de „Nourrir le Principe vital" dans la religion taoïste*, în *Journal asiatique*, 1937, pp. 177–252, 353–430.

M. MORENO, *Mistica musulmana e mistica indiana*, în *Annali Lateranensi*, 1946, pp. 102–212, în spec. pp. 140 şi urm.

L. GARDET, *La mention du nom divin (dhikr) dans la mystique musulmane*, în *Revue Thomiste*, 1952, pp. 641–679; 1953, pp. 197–213.

IRÉNÉE HAUSHERR, S.J., *La Méthode d'oraison hésychaste*, Roma, 1927 (*Orientalia Christiana*, IX, 2); *L'Hésychasme: étude de spiritualité (Orientalia Christiana Periodica*, Roma, 1956, pp. 5–40, 247–85).

JEAN GOUILLARD, *Petite philocalie de la prière du coeur*, Paris, 1953.

DR. ANDRÉ BLOOM, *L'Hésychasme. Yoga chrétien* (în *Yoga*, editat de J. Masui, Paris, 1953, pp. 177–195).

W. NOLLE, *Hesychasmus und Yoga (Byzantinische Zeitschrift*, vol. 47, pp. 95–103).

M. ELIADE, *Le Yoga*, pp. 71–78, 220–223, 392, 395–396.

Despre Yoga în India modernă

SRI AUROBINDO, *The Synthesis of Yoga*. Part I: *The Yoga of Divine Works*, Madras, 1948 (reeditare revăzută şi adăugită cu primele douăsprezece capitole apărute în revista *Arya* sub acelaşi titlu din ianuarie 1915 pînă în noiembrie 1915); *La Synthèse des Yogas*. Vol. I: *Le Yoga des Oeuvres divines*, Paris, 1939 (traducerea primelor şase capitole apărute în engleză în *Arya*); *Lights on Yoga*, Howrah, 1935 (extrase din scrisori către discipoli); *Bases of Yoga*, Calcutta, 1936 (extrase din scrisori); *More Lights on Yoga*, Pondichery, 1948 (extrase din scrisori către discipoli); *Elements of Yoga* (*New Letters with questions*), Pondichery, 1953.

G.E. MONOD-HERZEN, *Sri Aurobindo*, Paris, 1954 (în spec. pp. 61–181; 257–275).

INDICE

CUPRINS

Apărut 1992

Culegere şi paginare pe calçulator ADISAN S.R.L.

Tiparul executat sub comanda nr. 20.574474
Regia Autonomă a Imprimeriilor
Imprimeria CORESI
Piaţa Presei Libere, 1, Bucureşti
ROMÂNIA

„Yoga se integrează unei tradiții universale a istoriei religioase a omenirii: cea care constă în a anticipa moartea în vederea asigurării renașterii la o viață sanctificată.

Pentru a deveni ceea ce este de multe secole, adică un corpus pan-indian de tehnici spirituale, probabil că Yoga a răspuns din plin nevoilor celor mai profunde ale sufletului indian. Yoga a marcat, încă de la început, reacția împotriva speculațiilor metafizice și a exceselor unui ritualism învechit.“

MIRCEA ELIADE

LEI 220

ISBN 973-28-0331-2